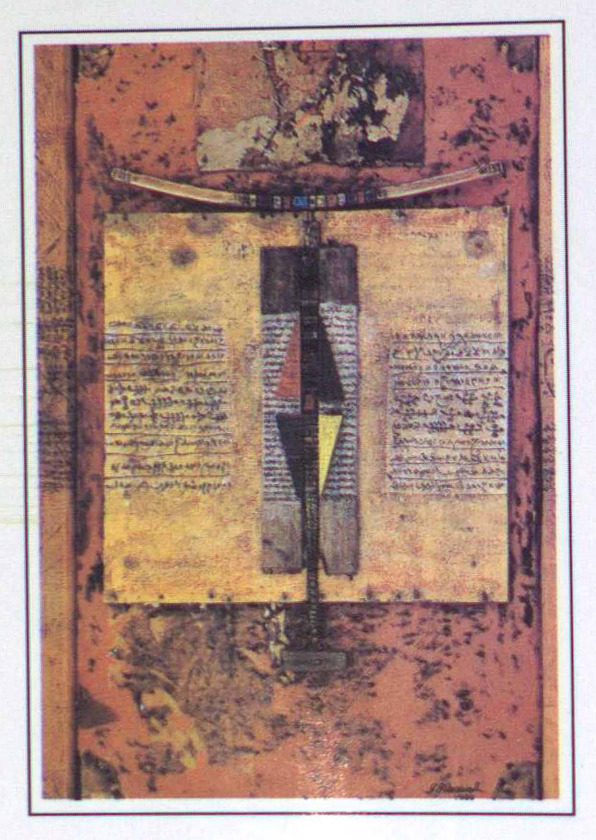
الإسلام السياسي

وآفاق الديموقراطية في العالم الإسلامي



نزيه أيوبي — جيل كيبل

ديل إيكلمان — سعد الدين إبراهيم

غسان سلامة — ديرك فانديل

ديفيد هرست

مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث



منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

اصدارات مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث
17 زنقة بغداد. رقم 5. الرباط
هاتف - فاكس : 00-212-7-70.62.62
E-Mail : Ctarik@atlasnet.net.ma

تم إنجاز هذا الكتاب بمساعدة مؤسسة أوبور "Obor" للترجمة

الإسلام السياسي

وآفاق الديموقراطية في العالم الإسلامي

نزيه أيوبي
جيل كيبل
ديل إيكلمان
سعد الدين إبراهيم
غسان سلامة
ديرك فانديل
ديفيد هرست

مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث

الكتاب : الاسلام السياسي وآفاق الديموقراطية
في العالم الإسلامي
الناشــر : مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث
الطبعـة : الأولى أكتوبر 2000
طبـــع : مطبعة النجاح الجديدة
الإيداع : القانوني رقم 2000/707
ردمـك : 9954-0-1664-3

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كان من المفترض أن يظهر هذا الكتاب قبل ثلاث سنوات. وكان هذا الكتاب إحدى بواكير مشروع طموح في ترجمة أعمال في العلوم الاجتماعية من الإنجليزية إلى اللغة العربية. كان يقوم على هذا المشروع ثلة من خيرة الجامعيين المغاربة، آمنوا بمشروع الترجمة ودورها في تفعيل البحث العلمي وإشاعة الوعي. ولكن لأسباب قاهرة ذهب كل مذهبه وتفرق الجمع شذر مذر. وظلت المحاولات الأولى لهذا المشروع تبحث عن إطار حتى لا يذهب الجهد المبذول سدى. وكان ضمن هذه الجهود سلسلة من مقالات تعالج ظاهرة الإسلام السياسي كتبها باحثون مرموقون. وتم استدراك هذه المقالات في إطار الجهد الذي يبذله مركز طارق بن زياد في النشر.

ظهرت هذه المقالات قبل سنوات إلا من مقالي "ما بعد الخمينية" الذي يصادف الانتخابات العامة التي جرت في مستهل عام 2000 بإيران وتُرجم بأَخَرَة. وقد تكون بعض التحاليل المرتبطة بظروف موضوعية متجاوزة، ولكن راهنية هذه الأبحاث لا تزال قائمة. فالإسلام السياسي حركة عميقة ومتشعبة تسعى أن تجيب عن أسئلة قديمة ظهرت مع المد التحرري وأغمطت مع الدولة الوطنية. يطرح الإسلام السياسي بحدة سؤال العدالة الاجتماعية، ويطرح سؤال الهوية أو ما يسميه البعض بتقرير المصير الثقافي، ويطرح سؤال المشاركة

السياسية. هو تحيين لتلك الأسئلة الكبرى التي أقضت مضجع آبـــاء الحركـــة الوطنية: من نحن، وماذا نريد أن نكون، وكيف ؟

ولا جدال أن لتلك الأسئلة الكبرى مشروعية. بل هي من الثوابت، أما المتغير فهو الحركة أو الحركات التي تتبناها. ألم تكن الحركة الوطنية حاملة لهذه الأسئلة ؟ ألم يعبر اليسار عن هاجس العدالة ؟ الثابت هـــو تلـــك الأســئلة الوجودية، والمتحول هو المحاولة التي تسعى في الإجابة عليها.

أتى على المجتمعات الإسلامية حين من الدهر اعتبرت أن الحداثة هي في سلك مسالك الغرب سواء أكان النموذج ليبراليا أو اشتراكيا. ولكن النتائج أن تتحقق إلا إذا استطاعت المجتمعات أن تعبئ طاقاتها وأن تصوغ نموذجا نابعا من بنيتها. ولا يتأتى ذلك إلا بتواصل بين القمة والقاعدة، بين النخب والجماهـير. والمسألة مسألة ثقافية بالأساس وليست فقط تقنية أو تدبيرية.

من هنا أهمية الطرح الذي يعرضه نزيه أيوبي أو ذلك الذي يعرضه ديل إيكلمان حين يصرف اهتمامه ليس إلى الفاعلين السياسيين بل إلى الفـــــاعلين الثقافيين على اعتبار أن السياسة ليست السباق من أجل السلطة فقـــط، بـــل وبدرجة كبيرة التنافس من أجل امتلاك الرموز، أو حين يعالج الدينامية الثقافيـة التي تعرفها المجتمعات الإسلامية.

هذه الدينامية هي التعبير عن سعي المجتمعات الإسلامية إلى الحداثة.

مجتمعاتنا مدفوعة بحكم الدينامية الداخلية والضغط الخارجي (ولتكن العولمة) إلى علاقات جديدة في تصريف شؤونها، وإلى تعبئة طاقاتها، بإشراك المجتمع في مسلسل القرار وجعله أكثر فعالية. هو سبيل لا منتدح عنه.

والسؤال المطلوب هو كيفية تسريع هذا المسلسل بأقل تكلفة. هو نهر دافق ينبغي تصريفه حتى لا يسيح أو يزيغ.

في أرجاء من العالم الإسلامي انفلت هذا النهر وزاغ عن مجراه... ثم عاد مجراه.

التجربة الإيرانية مع انتخاب خاتمي تبين أن الشعب استلم مقاليده وأن السيادة شعبية.

لسوف يسجل المؤرخون هذا التحول ببرودة.

وقد يتساءل علماء السياسة بحيرة هل كان من اللازم أن تمر إيران من هذه العرضية التي كلفت انتكاسات وآلاف الأرواح والضحايا.

أما من هو في الأتون، من هو في معمعان الحركة، فهو أن يحقق هذا التحول بأقل تكلفة. ومن الحذلقة الزعم بأن هناك وصفة جاهزة. بيد أننا نستطيع أن نُقدِّم إطارا عاما من شأنه ضمان الانتقال من غير زيغ ولا انحراف. ينبغي والحالة هذه أن يتوافق المجتمع والفئات المعبرة عنه حول قيم ثابتة. ومسألة التوافق ليست إرادية، فهي نتاج لتجربة معينة يصوغها التاريخ وثقافة مجتمع ما. لا يمكن أن يفرض فرضا بل ينبغي أن يكون انضماما طوعيا لقيم راسخة هي لحمة مجتمع ما وسداه.

وإذا كان التوافق ضروريا حول قيم عامة، فإن ديناميــة المجتمعــات تستلزم إطارا تعبر فيه عن هذه الدينامية، مما يعني بالأساس حرية التعبير، بــل وحرية التفكير. والتفكير ينبغي أن يستند إلى المعرفة. فالمعرفة من غير تفكير لا تفيد، والتفكير من غير معرفة خطر.

وبالقدر الذي تطرح فيه المجتمعات الإسلامية مطالبــها في العدالــة، بالقدر الذي تطرح فيها مطالبها في الحرية والعقل. ويُعبِّر عن كــلا المطلبــين اتجاهات جديدة على الساحة. وقد تتضارب دعوى العدالة ودعــوى الحريــة فيذهب الصراع بين الفريقين سِجالا. يجند أصحاب العدالة الفئات الشــعبية المحرومة، ويدغدغون مشاعرها بخطاب شعبوي أخّاذ. ويرفع أصحاب الحريــة عقيرتهم في حرية الفكر والعقل لكنهم يعجزون أن ينفذوا إلى الفئات العريضة.

ولا جدال أن الفرقاء الذين يعبرون عن مطلبي العدالة والحرية يحظــون بمشروعية. لكن محاذير الاتجاه الأول هي الإغراق في الشعبوية والتنكب عــن العقل والحرية والاختلاف. أما الاتجاه الثاني فيترصده خطر النخبوية، مما قــد يتهدده بالذّوي إن هو لم ينفذ إلى المجتمع و لم يخلق وسائط مجتمعية وثقافيــة. لكن الذي يضمن الحياة والحيوية لهذين الاتجاهين، هو ألا يجــانف أصحــاب العدالة مطلب الحرية والعقل، وأن يرتبط أصحاب الحرية والعقــل بــالمجتمع وقضاياه قولاً (الخطاب–اللغة) وفعلاً (الالتزام).

وهذا التحول ليس قراراً وإنما مسلسل يتم من خلال نضج الاتجــاهين، وهدوء فورتهما وحماسهما، ومن خلال خلق قنوات بين الاتجاهين. ومن خلال تفاعلهما يتحدد مصير مجتمعاتنا.

وعسى أن يُسهم عمل الترجمة هذا في عملية التفاعل، ذلك أن الترجمة ليست وسيلة للتواصل فقط، بل هي أيضا عملية تخصيب تمنح نظرة مغايرة بل ومجردة وتشيعها على مستوى واسع. وقد واكبت الترجمة التحولات الثقافية والحضارية الكبرى للمجتمعات وساهمت في رقيها. ومن الطبيعي أن ما يترجم ليس هو الحقيقة المنزهة. ومن الطبع أن لا المترجم ولا الهيأة التي تشرف على الترجمة مسؤولان عن الأفكار المترجمة. فالأفكار ملك لأصحابها وهم مسؤولون عنها، ومسؤولية المترجم هي في نقلها بأمانة، ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

والله ولي التوفيق

أشكال الإسلام الحديث
بين التعبير الثقافي والدور السياسي

نزيه أيوبي*

لم يفتر النقاش في العالم الإسلامي حول الدور الذي ينبغي للإسلام أن يضطلع به لمواجهة تحدي الغرب أو للالتئام معه، منذ الفترة التي ابتدأ فيها اصطدام الغرب المسيحي الرأسمالي بالعالم الإسلامي (وبالأخص منذ أواخر القرن الثامن عشر) اقتصاديا وثقافيا وسياسواستراتيجيا كانت هناك قضيتان ملحتان :الأولى تتعلق بالمفاهيم الغربية (وكذا القيم) مثل العلمانية، والتحديث، والتنمية. أما الثانية فترتبط بالمفهوم الغربي و(كذا المؤسسي) للإقليم وللدولة البيروقراطية.

خلال السنوات الأخيرة، اكتسى النقاش ولعقود متوالية غداة الحصول على الاستقلال الرسمي، شكلا ملحا وأحيانا طابعا حادا، لأن مساعي التنمية كانت مضطربة، ولأن الدولة "الحديثة" التي حملت مشعل هاته المساعي كانت منصرفة إلى أن تراقب المجتمع أكثر من أن تمثله أو تخدمه.

ويمكن أن نعرف التنمية بعجالة على أنها المسار الذي بمقتضاه يمكن لوحدة أن تحقق قصارى إمكاناتها سواء من الناحية الكمية أو النوعية. إن

* Nazih Ayoubi: Political Islam, Religion and Politics in the Arab World- p. 48 Routledge 1991.

الهدف المتوخى من أي مسار للتنمية هو "الفعالية" المتمحور حول حسن امتلاك الإنسان لمحيطه المادي والاجتماعي. لكن على كل مسار للتنمية يروم الاستمرارية والدوام أن يحدد أهداف "فعاليته" وفق ثقافته ومرجعيته. فالثورة الصناعية والتكنولوجية الأوروبية قامت من داخل النهضة الثقافية والإصلاح الديني. فالتنمية، من المنظور التاريخي لم تكن نتاجا للمعرفة التكنولوجية فقط وإنما كانت نتيجة للازدهار الثقافي والإرادة السياسية كذلك. إن الشعور بالاستلاب يكبر، ويكتسي البحث عن الأصالة طابعا ملحا، إن لم يتم تحديد أهداف "الفعالية" وفق الإطار المرجعي لثقافة ما، كما حدث في البرامج التنموية لدول العالم الثالث التي اكتفت بالتقليد.

فالتحديث في الشرق الأوسط لم يكن على العموم مسارا طبيعيا يستجيب لمقتضيات التنمية الاجتماعية الداخلية أو الذهنية أو التكنولوجية، وإنما كفعل دفاع من جانب كبير. ويمكن أن ننعته والحالة هذه ب "التحديث الدفاعي" ضد الضغوط التي كانت تمارسها السلطات الرأسمالية الاستعمارية، ثم تم ترسيخه من قِبل السلطات الاستعمارية في أشكال تخدم مصالحها. فعلمنة القوانين وتقنينها، ووضع أسس تنظيم "قانون-عقلاني" حديث، وتوسيع نمط التعليم الأوربي العصري بل حتى إنشاء دول ذات سيادة، كلها مسارات طرأت تحت هيمنة أوربا الرأسمالية المستعمرة وتوسعها.

في خضم النقاش حول التنمية عادة ما يظهر على السطح مفهومان ثقافيان: الأول يرتبط بالتحديث، والثاني بالعلمنة. والتحديث مفهوم قد يفضي

إلى الخلط الشديد بما يوحي إليه من تطلع أو تحول نحو ما تمتلكه المجتمعات الحديثة. والمشكل أن "الأشياء" التي تمتلكها المجتمعات الحديثة هي تلك التي من خلالها يستطيع الإنسان أن يحكم سيطرته واستغلاله للمحيط الطبيعي (من ذلك على سبيل المثال التصنيع). وقد تكون ببساطة الموضات الحديثة أو الاتجاهات الجديدة أو كل ما قد يطرأ من ضروب الذوق وما هو من صميم الموضة في الغرب (ومن ذلك الاقتداء بالغرب - الفرنجة كما يقال بالعربية-أوالتغريب).

وإذن فالتحديث مفهوم مضلل، ذلك لأنه قد يقرن بالتغريب، وهذا الأخير لا يعدو أن يكون استعارة لعادات اجتماعية وثقافية أجنبية ليست بالضرورة متفوقة في حد ذاتها أو على غيرها.

وواضح أن نظرة متبصرة لن تذهب إلى نبذ الحجاب الشرقي أوتوماتيكيا وتفضل عليه عباءة الراهب. ذلك أنه يمكن النظر إلى الحجاب من وجهة نظر اجتماعية وتاريخية باعتباره لباسا خاصا لجهة جغرافية ثقافية معينة، اعتُمد من جانب على الأقل كحواب على الظروف المناخية القاسية لأشعة الشمس اللافحة أو لعجاج الريح.(ومن هناك أن الرجال الطوارق- من ضمن شعوب أخرى يتلثمون). وقد يرد كذلك على أن الحجاب هو نوع معين للباس، مثلما أن استعمال القضبان طريقة معينة للأكل. فلا أحد من هاته العوائد الاجتماعية تسمو على الأخرى. كل ما في الأمر أنها خصوصيات ثقافية.

لقد كان مصطفى كمال بكل تأكيد نموذج المقاربة التي تخلط التغريب بالتنمية. فلم يكن لبني شعبه أن يفكروا أحسن لأن رؤوسهم اعتمت بقبعات أوروبية. ولا لأجسامهم أن تنشط أحسن لأنها ترتدي لباسا غربيا، ولا لأدبهم أن يرتقي لأنه أضحى مكتوبا بحروف لاتينية. لقد انصرم أكثر من نصف قرن منذ أن بدأ أتاتورك حركته، ولا يمكن الجزم بشكل قاطع أن تركيا أكثر تطورا من مصر، التي تخلفت ثورتها زهاء ثلاثين سنة على حركة تركيا، واعترضت مسيرتها حروب عدة، ولم ترفض ثقافتها بنفس الشكل. بيد أن هاته المقاربة السطحية التي بمقتضاها يتم خلط مظاهر الفعالية في الحضارة الغربية بسلوكها وعوائدها الثقافية لا تزال مستمرة تحت غطاء شعار مضلل للتحديث. وهذا الجانب هو ما نعته أحد الكتاب العرب ب "تحديث الفقر" (جلال أمين 1974).

الإسلام والعلمانية

من المفاهيم المرتبطة بالتنمية والتي يتم الترويج لها غالبا مفهوم العلمانية. والمفهوم مرتبط ارتباطا وثيقا بالتحديث في السياق الغربي؛ فكثير من الجمود الذي اعترى أوروبا المسيحية في القرون الوسطى مرده تسلط الكنيسة على الدولة، وبالأخص من خلال تحكمها في التعليم وفي الأرض. لذلك ارتبطت النهضة الأوروبية بتحرير "الأفكار" و"الرأسمال" من قبضة الكنيسة.

ليس لهذه الظاهرة نظير في تاريخ الإسلام، ذلك لأن ليس للإسلام أولا كنيسة ولا كلوريوس في معناه الكنسي المتراتب الدقيق. لم يكن الحكـــام في الدولة الإسلامية منذ عصر النبي محمد "رجال دين"، وإنما يعتـــبرون "رجـــالا متدينين"، وبَوْنٌ شاسع ما بين الأمرين. فحتى لدى الأقلية الشـــيعية، حيـــث يشكل علماء الدين هيأة متشعبة، ومتراتبة نسبيا، لم يحـــدث قـــط أن دُعـــوا لممارسة الحكم مباشرة، إلى أن ظهر الخميني في شكل غير مسبوق - في كتابـه ولاية الفقيه- ونادى بذلك وأنجزه. وهي فكرة لم يلجأ لها علماء الإســـلام في أي بلد من البلدان الأخرى، وبذلك تظل ظاهرة خمينية بالأساس. وثانيا، فـــإن المسيحية بالأساس عقيدة في حين أن الإسلام بالخصوص شـــريعة. فأحكـــام وقواعد التنظيم الاجتماعي في المسيحية التي تنظم قضايـــا الفـــرد والجماعـــة الاقتصادية قليلة جدا. وقد استنبطت المسيحية تلك الأحكام من العهد القـــديم أو اعتمدت التقاليد الإمبراطورية أو المحلية. أما الإسلام فهو يتضمن مبادئ تنظم علاقة الإنسان بالله (العبادات) وعلاقته بـــالآخرين (المعـــاملات). وأغلـــب المسلمين يؤمنون بالطابع الشمولي للإسلام باعتباره نظام حياة وليس فقط دينا، أو ما يعبر عنه ب (دين ودنيا). وهذا المزج بين قضايا العقيدة وقضايا الســلوك في الإسلام يجعل من الصعب فصل الدين عن السياسة. وليس هناك كنيســـة تتدخل في قضايا الحكم، من شأنها أن ترد إلى قضاياها أو تقصى بشكل واضح عن السياسة. ذلك أن الإسلام يعتبر شاملا وعاما، ولذلك فالعلمانية، والحالـة

هذه تعتبر من لدن الكثيرين، مفهوما ليس فقط غريبا عن الإسلام بل غير مطابق له البتة.

اعتبر فصل الكنيسة عن الدولة في الغرب ضرورة (أو أمرا منشودا) بسبب تدخل الكلوريوس في القضايا العلمية والسوسيواجتماعية. ثم إن هذا الفصل كان ممكنا لأن الكنيسة كان يجسدها تراتب كنسي يمكن أن يفصل بشكل واضح عن السياسة. أما في الإسلام فإن فصل الدين عن السياسة (لو سلمنا بالتماثل مع الكنيسة) أمر غير دقيق، وأقل ما يقال عنه أنه صعب للغاية. فضلا عما قد تثيره أوساط مسلمة عدة من استفهام كبير حول جدوى ذلك وملاءمته. فمن المنظور الإسلامي فإن العصر الذهبي، سواء نُظر إليه من خلال الطهرية الأخلاقية أو الفتوحات أو التقدم التكنولوجي والثقافي، تحقق وفق معادلة لم تفصل قط ما بين "المعتقد" وما بين الحياة. في حين أن مفهوم العلمانية ينصرف في الذاكرة الإسلامية إلى عصور الهيمنة الاستعمارية، أو لاحقا، إلى المحاولات الوطنية إلى سلك أشكال من تجارب تنموية مستقاة من الغرب (مثل الرأسمالية والاشتراكية) لم تحقق نجاحا يذكر.

إن ظهور الاتجاهات الإسلامية هو رد فعل على فشل هاته الأشكال، ولذلك لا ينبغي أن ينظر إليها كعودة إلى الماضي، وإنما كبحث عن شكل اجتماعي جديد وفعال جزئيا على الأقل، لأنها غير مستوردة (ومن ثمة غريبة وغير فعالة) ولذلك فهي أصيلة وقد تفضي إلى نتائج كذلك. وعلاوة على ذلك فإن للاسلام بريقا جذابا لأنه شكل لم يتم تطبيقه في الأزمنة الحاضرة. إن

الحجة المستعملة هي: لقد جربتم كل الأشكال العلمانية و لم تنجح، فلم لا تتيحون للاسلام فرصة التجربة ؟

لكل الأنظمة السياسية القائمة عيوب تحد من المستويات المثالية التي تتضمنها تعابيرها النظرية. فالمجتمع الإسلامي الحق لا يزال طوباويا، باستثناء حالة إيران، و لم يسبق لأحد أن وقف على حقيقة هذا المجتمع وكيف هو في واقع الأمر. ومن هذا المنظور تظهر الثورة الإيرانية كاختراق، و لم تفتأ تمارس تأثيرا كبيرا على الحركات الإسلامية عبر العالم، إما بإغرائها بتبني "البديل الإسلامي" غير العلماني، أو بصرفها عن هذا الإغراء كذلك.

إحدى "مزايا" العلمانية من خلال التجربة الغربية هو الشكل الذي أتاحت به اندماج شعوب ذات ملل ونحل مختلفة في جماعة واحدة. بيد أن التجربة الإسلامية تظهر بعض الاختلافات. فمن المنظور التاريخي المقارن يحق للمسلمين أن يفتخروا بالتسامح النسبي الذي كانت تتيحه الدول الإسلامية لرعاياها المسيحيين واليهود. ويشيرون عن حق إلى الجزيرة الإيبيرية في ظل الإسلام حيث نشطت وازدهرت الجماعات المسيحية واليهودية. حتى إذا عادت الأندلس إلى المسيحية وحدها، لم يبق مسلم واحد بها واستحكمت بها فضائح محاكم التحكيم والتفتيش وانتشرت مفضية إلى حروب دينية مزقت أوصال أوربا.

لكن المشكل هو أن غير المسلمين الذين يعيشون الآن في ظل مجتمعات إسلامية قد لا يجدون ضمانة كافية في شكل كان متقدما في القرون السالفة،

رغم أن الحكام المسلمين عينوا أحيانا أشخاصًا غير مسلمين في مناصب القيادة أو مستويات السلطة العليا. وهذا ما يفسر على سبيل المثال تخوف الأقباط في مصر من التوجه نحو تبني تشريعات إسلامية. فحقوق المواطنة الكاملة، والحقوق والواجبات المتساوية التي تم الاعتراف بها لهم منذ محمد علي في بداية القرن التاسع عشر أضحت الآن مهددة مع غموض محتمل لمفهوم الذمة (مع ما يترتب عن ذلك من أداء ضريبة الجزية وحرمانهم من تولي السلطة أو تولي القضاء). إن هذا الشكل والذي كان، ولا شك، في القرون الوسطى نبيلا جدا لا يتلاءم وما تحقق من مساواة في غضون الجزء الثاني من القرن العشرين. ورغم أن فئة قليلة من الكتاب الإسلاميين المعاصرين قد أفرزت اجتهادات فقهية مفيدة تقر بأن غير المسلمين هم مواطنون كاملو المواطنة وليسوا رعايا محميين (هويدي 1985، البشري 1980) فإن الاتجاه السائد لدى الأصوليين الجدد، أسوة بما سلكه المودودي وقطب، يعارض وبشدة غير المسلمين. فالمفهوم السائد هو معاملتهم بلياقة ولكن بشكل يأبى عليهم المشاركة السياسية. وغالبا ما تظهر خطابات الإسلاميين في هذا المنحى، عبارة عن سباب، فيما تشي بأن غير المسلمين لا ينتمون إلى بلادهم الأصيلة التي ولدوا بها وإنما لغيرها. وتوحي زينب الغزالي وهي إحدى قياديات الأخوات المسلمات بشيء مماثل حينما تصف حقوق أهل الذمة في البلاد الإسلامية فتقول :

"أشهد أن الإسلاميين لن يعاملوا المسيحيين واليهود مثلما تعامل حكوماتهم الأقليات المسلمة حيث يشكل المسيحيون واليهود الأغلبية. فعقيدتنا

تفرض علينا أن نكون منصفين للجميع، ولا مدعاة للخشية على أهل الكتاب" (الغزالي الجبيلي: 1988). فكان أن رد عليها فهد الفيق وهو مسيحي أردني بقوله :

"وإذن فإن "حكومتنا" نحن المسيحيين العرب هي أمريكا وبريطانيا وفرنسا، فهل هذا معقول ؟ أطلب من السيدة المحترمة أن تراجع رأيها لأننا نرفض الانتماء لأي أجنبي لأننا عرب أقحاح عشنا بهاته الأرض قبل الفتح الإسلامي.

ينبغي أن نتفق أن ليس هناك جزية تدفع أو إعفاء من الخدمة العسكرية وأن الجميع متساوون في الدفاع عن حوزة التراب، الذي لا أسميه إسلاميا، لأنه ملك لي كما هو ملك لك، وإلا فعليك أن تقولي إلى أي أرض أنتمي.

ما هي أرضي إذن ؟

أما عن الحقوق التي أشارت إليها السيدة المحترمة والتي تتضمن حماية الأرواح والممتلكات... فإنني لم أعجب في واقع الأمر، لأنها بكل بساطة حقوق أساسية تحميها كل الدول وتضمنها للأجانب والسياح وحتى أسرى الحرب" (الفنيق إبراهيم 1988 وكذلك سلامة إبراهيم 1988).

إن من أسباب هذا الصراع الديني غير المسبوق الذي استحكم منذ بداية السبعينات هو النأي عن العلمانية Desecularisation الذي حدث ليس بين المسلمين فقط بل وأيضا ضمن الأقباط. لقد تحول الولاء السياسي

للأقباط من حزب الوفد الجماهيري وزعامات شعبية مثل مكرم عبيد إلى ولاء للكلوريوس القبطي وعلى رأسه البطريرق نفسه (حنا: 1988).

وإذا كان تعزيز التضامن بين الأقباط هو بكل تأكيد رد فعل لنهوض الحركة الإسلامية القوي فإنه كذلك، بأشكال أخرى، تعبير حقيقي لبروز كفاءته وبالأخص تحت زعامة البطريرق شنودة الذي أصبح منذ 1970 بابا. وقد أضحى الصراع الديني صعب التجنب فعلا في هاته الفترة ذلك أنه حين يصبح الدين المفهوم الأساسي للهوية والبؤرة المهمة للولاءات فإنه يصعب إيجاد أرضية مشتركة بين مواطنين يعتنقون ديانات مختلفة. ومن هذا المنظور فإن المذاهب الوطنية في العشرينات والثلاثينات وكذا القومية العربية في الخمسينات والستينات كانت تبدو "أكثر تطورا"، ومن شأنها كذلك أن تفضي إلى التخفيف من الخلافات الدينية وإلى إدماج اجتماعي اقتصادي.

ويفيد بروز القومية، ضمن أشياء أخرى، أن العلمانية لم تكن غائبة كلية كقوة اجتماعية وثقافية في المجتمعات الإسلامية. لقد أقامت العلمانية رغم هشاشتها جذورا في الشرق الأوسط. فبعد أن ألغى محمد علي الضرائب الدينية فرض التجنيد الإجباري ووضع قواعد للتوظيف العام للارتقاء بناء على الكفاءة، وأصبحت العلمانية بذلك قوة اجتماعية في مصر ثم في أرجاء أخرى بالشرق الأوسط لاحقا. تبلورت العلمانية سياسيا وثقافيا في مد القومية المصرية في العشرينات ثم في انتشار أفكار القومية العربية منذ بداية القرن العشرين.

كانت الحركتان علميتين بشكل جلي، وانتظم فيهما المسلمون والمسيحيون على السواء.

للعلمانية منظرون مسلمون كذلك بما فيهم علماء الدين، أشهرهم الشيخ علي عبد الرازق. فقد كتب في العشرينات ليبرهن أن الإسلام (ومنذ عهد النبي) كان دينا خالصا دونما تطلعات سياسية "إن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولا له دعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولا كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعيا إلى ملك" (عبد الرزاق: الإسلام وأصول الحكم).

أما محمد أركون في محاولة عرض "تفكيك لتاريخ الفكر الإسلامي"، فقد اكتشف هو أيضا "بعدا علمانيا للفكر الإسلامي". ومن الخطوط التي يرسمها المرتبطة بالعلمانية - ويفضل المفهوم الفرنسي للعلمانية - متضمنة في القرآن وفي "تجربة المدينة" و "أن دولتي الأمويين والعباسيين كانتا علمانيتين. أما تنظير الفقهاء فقد كان نتاجا ظرفيا يستعمل حججا تقليدية مرتبطة بالعقيدة لإخفاء حقيقة تاريخية أو سياسية ما وينبني على نظريات معرفية متجاوزة".

"اضطلعت السلطة العسكرية بدور رائد في الخلافة والسلطة وكل أشكال الحكم الإسلامي التي تواترت فيما بعد". "فمحاولة عقلنة العلمانية الفعلية وتطوير نظرة دنيوية تمت من قبل الفلاسفة"، "أما أشكال الإسلام

الأرثوذكسي ... (السني، الشيعي، الخارجي التي تزعم احتكار الأرثوذكسية) (الأصول) فقد كانت تختار المعتقدات والممارسات وتمتحلها ابتحالا فتعتبرها دينية أصيلة وتوظفها إيديولوجيا".

"كل الأنظمة التي انعتقت من الاستعمار هي علمانية بالفعل، تهيمن عليها النماذج الغربية، وترتكز على النظرية الكلاسيكية للسلطة وكذا على حداثة فكرية" (أركون 1988).

بيد أن المنحى الفكري العلماني -على خلاف المستوى المؤسسي أو الحكومي- لم يستطع قط أن يرسخ جذوره في المجتمعات الإسلامية، فقد ظل دوما هشا ومتذبذبا، وأما تأثيره فهو آيل إلى الاضمحلال أكثر منه إلى الانتشار. وقد يعتبر البعض أن مفهوم العلمانية (باعتباره مفهوما مستوردا) كان ساريا حين كانت النخب المتأثرة بالغرب مهيمنة، وأما وقد صعدت إلى السلطة نخب أهلية، فإنه لا يمكن تفادي تقلص تأثير النموذج العلماني. فجزء كبير من استغراب الساسة الغربيين وعلمائهم جراء الثورة الإيرانية أو اغتيال السادات مرده الأحكام المضللة التي اعتمدوها من أن العلمانية تحدث على المستوى المؤسسي وكذا الثقافي والإيديولوجي. (جيلزنان Gilsenan 1982).

بين التقليد والتجديد

تأرجحت المجموعات الإسلامية على غرار أخرى بين تأثير المحافظة والتجديد. فلم تكن المجتمعات الإسلامية جامدة دوما، بل على العكس

امتلكت حتى نهاية العصور الوسطى الممارسة العلمية وكذا النخب التجارية التي جعلت الثورة الرأسمالية الصناعية الأوربية ممكنة. فلماذا تطورت أوربا إلى مجتمع صناعي (بل وما بعد صناعي)، في حين أخفقت المجتمعات الإسلامية في ترجمة الإنجازات العلمية والتجارية في القرون الوسطى إلى مسار منتظم للتراكم الرأسمالي والثقافي ؟

سؤال صعب ومتشعب بيد أن النقاش تمحور حول طرحين:

فماكس فيبر، وبشكل أو بآخر، غالبية المستشرقين نقبوا على العوامل المؤثرة من داخل المجتمعات الإسلامية ذاتها ووجدوا أن هاته العوامل مسؤولة عن جمود هذه المجتمعات. ففيبر البروتستاني يرى أن التقاليد الحربية، والطرق الصوفية والحرف التي لم تنتظم في إطارات جماعية وكذا التسامح مع الملذات والجنوح إلى الرغبات الجنسية التي تنسب للمسلمين، كلها عوامل على توقف التطور في اتجاه الرأسمالية (أنظر تورنر Turner 1974).

وقد فند كتاب آخرون هذه الأطروحة التي تنبني ليس فقط على فهم للمجتمعات الإسلامية يتسم بالنمطية ويجانب الواقع وتصطبغ بالروايات الشعبية المعاصرة، ولكن أيضا على مواطن هوى فيبر الشخصية وعلى ما لا يستهويه كذلك.

هذه المقاربة تبالغ في الزعم بأن المجتمعات الإسلامية وكذا بقية المجتمعات الأفريقية والآسيوية التي لم تكن خاضعة للتأثير الإسلامي كانت جامدة. إن هذا الجمود حدث موازاة مع المد الأوربي. فلا شيء كان يحول

دون أن تتطور المجتمعات الإسلامية في القرون الوسطى نحو الرأسمالية كما يدفع بذلك مكسيم رودنسون، ذلك لأنها كانت تتوفر على كثير من مستلزمات هذا التحول. وإذا لم يحدث التحول فما ذلك إلا لعامل "خارجي" - بسبب الاستعمار الذي هيمن سياسيا واستغل اقتصاديا وأفضى إلى خنوع ثقافي وفقدان الثقة. (رودنسن 1978 وكذلك تورنر 1978).

لقد كان للمجتمعات الإسلامية من الناحية الفكرية أدوالها للخلق والتجديد الثقافيين، لكنها على غرار كثير من المجتمعات جنحت في ظروف من الضعف والجمود إلى يقينية التراث المحافظ. فالصراع بين التقليد (الاتباع) والاجتهاد (التأويل الحر) أو بين العقل والنقل قديم في الفقه الإسلامي. ينظر إلى الدين وفق الاتجاه التقليدي كوحي لا يمكن فهمه إلا من خلال الإحالة الصارمة والحرفية إلى المصادر الأصلية: القرآن وسنة الرسول. أما في الاجتهاد فإن هاته الأصول يتم تأويلها بشكل حر، يدعمها القياس والإجماع.

ورغم أن هذين الاتجاهين تعايشا بشكل طبيعي فمما لا ريب فيه أن النزعة السائدة هي في تغليب الاجتهاد في أزمنة التقدم حيث يكون الخلق والتجديد مرغوبا فيهما، والجنوح إلى التقليد في أزمنة الأفول والجمود، حيث لا يسمح الحكام بالاختلاف والحرية وفيما تبحث الرعية على أسباب اليقين في دوامة الفوضى أو بحثا عن العزاء في وجه الاستبداد.

إن غلق أبواب الاجتهاد في دار الإسلام من قبل الفقهاء كان السمة الغالبة في نهاية الدولة العباسية وكذا تاريخ الشرق الأوسط كما أسلفنا.

ظلت الأبواب مغلقة أو تكاد حتى ظهور جمال الدين الأفغاني (1838-1897) وهو من أصل فارسي وكان له أثر كبير خاصة في مصر وفي تركيا.

لقد أحيى الأفغاني تيار الاجتهاد ورسخ بكيفية من الكيفيات "نهضة الفلسفة الإسلامية، مشجعا الدراسة المباشرة للأعمال عوض الدراسة العقيمة للشروحات وشرح الشروحات التي كانت آنذاك سائدة" (عثمان أمين، 1966). ومن جهة أخرى نادى بمذهب المعتزلة القائم على الحرية والمعارض للجبرية. وقد كان تلميذه محمد عبده (1849-1905) عقلانيا أثر ليس فقط على مدرسة من المفكرين والمصلحين، بما فيهم خريجي جامعة الأزهر، بل أيضا على عدد كبير من غير المصريين بل وحتى من غير المسلمين. وتنزع مدرسة المصلحين المسلمين إلى تبني مقاربة أكثر حرية في قراءة النصوص وتأويلها مركزة على القياس والاستحسان وكذا المصالح المرسلة.

ومن جهة أخرى برز التيار المعارض كذلك. لقد كانت الحركة الوهابية التي ظهرت بالجزيرة العربية في القرن الثامن عشر والحركة السنوسية في الصحراء الكبرى والمهدية في السودان، وكليهما في القرن التاسع عشر، كانت صارمة وطهرية، وكان نشاطها بالأساس رد فعل على الضعف الداخلي أكثر منه للتهديد الخارجي (Esposito ،1987) وكانت تنزع إلى البساطة بشكل أساسي.

وانبعثت السلفية (تقديس السلف من القادة والفقهاء الأوائل) ثقافيا من قبل أفراد مثل محمد رشيد رضا في العشرينات والثلاثينات (من القرن العشرين)

واجتماعيا من قبل الإخوان المسلمين الذين ظهروا أول ما ظهروا في مصر سنة 1928، وأصبحت لهم مواطئ قدم في سوريا والأردن والجزيرة العربية وشمال أفريقيا وجهات أخرى. إنه اتجاه يمزج بشكل غريب مواقف سلبية ورافضة للقيم الغربية من جهة، ومن جهة أخرى "قبولا سلبيا مستعصيا وغير فعال للمؤسسات الأوربية والممارسات الاجتماعية" (Kerr 1966).

ورغم أنشطة هذا الاتجاه (مثل الإخوان المسلمين وكذا تنظيم "شبيبة محمد" الصغير ولكن الأكثر تشددا) في المجالات الاجتماعية والاقتصادية ، "فإنها لم تنتج نظرية عصرية تطبيقية للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي، أو مقاربة تربوية شاملة، مما دفع الأشخاص القائمين على هاته الوكالات إلى الجنوح إلى الاستعارة، على ما يبدو وإلى حد الآن" (البيومي، 1979).

ولا جدال أنه كانت للإسلام نهضة من نوع ما أرستها مدرستا كل من الأفغاني وعبده، بيد أن هذه النهضة لم تكن شاملة وظلت إلى حد الآن هشة بشكل كبير. ويدفع كمال عبد اللطيف بأن المصلحين الإسلاميين لم يقبلوا الحداثة في الواقع باعتبارها منظورا فلسفيا جامعا (مرتبطة بمفاهيم مثل الحرية، والفردانية والعقد الاجتماعي إلخ...)، ولكنهم استعاروا تلك المفاهيم بشكل توفيقي وفق مراميهم، وجنحوا في الغالب إلى اجتثات المفاهيم "العصرية" عن سياقها الثقافي والاجتماعي (الأوربي) وإلى إخضاعها إلى مفاهيم إسلامية مستأنسة اعتقدوا أنها مماثلة للمفاهيم الغربية. هكذا قرأ المصلحون الإسلاميون وأولوا الفلسفة الليبرالية وفق قاموسهم المستقى من السياسة الشرعية. ويرى

عبد اللطيف أن هذا التوفيق الفكري له مبرره باعتباره ميكانيزم دفاع تحت وطأة الهيمنة الغربية آنذاك.

لكن الأجيال اللاحقة من السلفيين والأصوليين تحولت شيئا فشيئا و لم تعد بحاجة إلى موقف دفاعي، وتركت جانبا الموقف التوفيقي الوسطي لفائدة الحاكمية الاسلامي، الذي يمكن أن يتلاءم مع مفاهيم أجنبية مثل مفهوم العقد الاجتماعي (كمال عبد اللطيف: 1987).

وسواء اتفقنا مع تحليل عبد اللطيف في مجموعه أم لا، فإن مما لا مجال للشك فيه أن محاولات البعض أمثال الأفغاني وعبده الإصلاحية كان باعثها الحافز الأجنبي من جراء التصادم مع الوجود الغربي وتفوقه التكنولوجي وهيمنته السياسية. كانت محاولاتهم الإصلاحية تحمل آثار تسوية فكرية مستعجلة، ما فتئت أن انتهت إلى مأزق حاد. بيد أن بذور النهوض الثقافي كانت حاضرة في كتابات الأفغاني وعبده وضربائهما، إلى درجة أن البعض رأى أن هذين الرائدين لم يكونا مسلمين حقيقيين وصادقين. وقد كانت الأصول العرقية للأفغاني وانتماؤه الديني موضع سؤال، أما عبده، فقد اعتبر ملحدا، أو على الأقل غنوصيا (قدوري- Kedourie: 1966، كدي - Keddie: 1968).

وما تجدر الإشارة إليه هو أن المصلحين المسلمين إن لم يكونوا قد عاشوا بكل جوانحهم المد السلفي للأنوار، فليس ذلك لخاصية ترتبط بالإسلام كمنظومة عقدية تحول بالضرورة دون الازدهار الفكري. لقد كان شكل التحولات الرأسمالية -غير الكاملة والمشوهة- للمجتمعات الإسلامية هي ما

حال دون تبني كامل لقيم البرجوازية الليبرالية وطرائـــق تفكيرهـــا. وهكـــذا تركزت حسب سمير أمين ازدواجية في الثقافة المصرية ومن ثم العربية (لا تـــزال قائمة بنسب متفاوتة إلى الآن)، حيث يقف التأويل الدوغمائي أو على الأقـــل المحافظ لتأويل الإسلام وجها لوجه مع موقف براغماتي من خلال الاســـتعارة التدريجية للعلوم العصرية (سمير أمين: 1985). إن مرد العراقيل أمام ازدهـــار الفكر الليبرالي العقلاني - والتي لا تزال قائمة إلى الآن - ليس المقاومة الدينيـــة العنيدة، ولكن يرجع بالأساس إلى أن تكوين نواة صناعية وبورجوازية ناهضـــة كان متأخرا و لم يكن شاملا.

إن ما يسمى ب "النهضة الإسلامية" للسبعينات والثمانينات هو بشكل من الأشكال إشارة إلى أن الإصلاحات الأولية لم تستطع الجواب على الأسئلة الملحة. وتمثل بشكل أدق رد فعل على مجموعة من التجارب التنموية العلمانيـــة التي بدا أنها لم "تنجح"، فلا أتاتورك في تركيا، ولا الثورة البيضاء في إيران، ولا الناصرية في مصر أو تجربة البعث في سوريا كشكل من أشكال "الاشـــتراكية العربية"، وفت بما وعدت به.

ومن جانب آخر فإن إسرائيل التي ينظر إليها من قبل أغلب ســـكان الشرق الأوسط باعتبارها "شكلا دينيا" - توسعت وازدهرت. وليس من قبيل المصادفات إذن، أن كثيرا من أوجه إحياء التيار الديني في العالم العربي برز غداة هزيمة 1967 التي كبدتها إسرائيل للعرب. فلم تكن مظاهر التدين والانطواء في الطرق الصوفية هي التي ازدادت فحسب غداة الحادث المفجع، ولكن برز على

المستوى النضالي ما أسميته بالجماعات الإسلامية الأصولية الجديدة، التي أعقبت حرب الستة أيام، والتي تأثرت بشكل واسع "بالتفسير الديني" لانتصار إسرائيل وهزيمة العرب (أيوبي، 1980).

وبالرغم من كل المشاكل، إذا ما استثنينا حالة إيران، (حيث استطاع علماء الدين أن يحولوا ثورة الطبقة الوسطى إلى شيء قريب من الثيولوجيا)، فإن الحكومات "العلمانية" تجد في أن تواكب هذا المد ولو بشق الأنفس. ذلك أن على هذه الحكومات تحت ضغط كل من السكان الذين يبدون مظاهر التدين بشكل متزايد، وكذا فئات قليلة من نشيطي الجماعات الإسلامية، أن تقدم تنازلات وذلك بإدراج الدين في القوانين والمدرسة والهيئات. إلا أنها من جهة أخرى لا تستطيع أن تذهب بعيدا لأن أساس مشروعيتها الذي هو سياسي وليس دينيا قد يتعرض للاهتزاز. ففي الوقت الذي أقدم فيه السادات على سبيل المثال (سنة 1980) على تغيير جوهري في الدستور المصري، ينص فيه ولأول مرة على أن الشريعة من أهم مصادر التشريع، كان لا يفتأ يردد الشعار التالي: "لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين".

وتظل الثورة الإيرانية التجسيد الوحيد للإيديولوجية الإسلامية في العصر الحاضر. إلا أن المساهمة الفكرية لهذه الثورة ظلت محدودة. فبعد فترة وجيزة وواعدة أوحت بأن الهزة ستتمخض عن بعث "ثورة ثقافية" دينامية، فتر الاهتمام وتحول الاتجاه نتيجة للتطورات السياسية والاستراتيجية، ولا يبدو الآن

أن شيئا ما سيظهر في إيران في اتجاه حلـــول جديـــدة لمشـــاكلها الإنســـانية والاجتماعية الكبرى.

ظل المفكرون المسلمون على المستوى الفكري يبحثون عن شكل يمزج بين "الحداثة" والأصالة. لقد كانت محاولات التجديد تحاول، كما يحـــدث في الغالب أن تتمثل نماذج ومصطلحات فلسفة غربيـــة معينـــة : الديكارتيـــة، الكانطية، الوضعية، الماركسية، وهلم جرا. ويمكن أن نجد أمثلـــة مفيـــدة في كتابات كل من زكي نجيب محمود، عبد الله العروي، محمد عزيـــز الحبـــابي، صادق جلال العظم، أدونيس وآخرين.

وهناك إشارات لاتجاه ضمن المفكرين الإسلاميين يســـعى أن يســـلك طريقه ، ليس عن طريق رفض الفلسفة الغربية (الليبرالية والثورية) ولكـــن في محاولة تجاوزها. فمفكرو الخمسينات والستينات الاسلاميون، أمثـــال الســـيد قطب وخالد محمد خالد الذين كانوا يترعون إلى تأويل الإسلام بشكل ليـبرالي أو ثوري، تركوا أتباعا ظهروا في السبعينات والثمانينات، يسعون إلى خلق علم كلام ثوري جديد (بزركان: 1979). ويمثل هذا المنحى حسن حنفي الـــذي لربما يعتبر نفسه المقابل للإيراني علي شريعتي. وهو متضلع ليس في الدراســـات الإسلامية وحدها ولكن كذلك في الفينومنولوجيا الماركسية وفلسفتها، وهـــو يسعى أن يصبغ الاتجاه العالم الثالثي بصبغة تنأى عن أشكال التبعية الثقافيـــة في الوقت الذي ينادي فيه بتجديد حقيقي للتراث الوطني (حنفي: 1980).

الأدوار السياسية للإسلام

من الواضح من خلال التحاليل السابقة، وبالرغم مما قد يوحي به إلينا كثير من "المستشرقين" أو الأصوليين، فإن الاسلام يعني أشياء مختلفة باختلاف الأشخاص: من حيث الفهم ومن حيث الاستعمال (هودسون، 1980). وينطبق هذا على كل أوجه الحياة، وتتأرجح أدوار الإسلام ما بين أداة لإضفاء الشرعية والحفاظ على الوضع القائم من جهة إلى أداة للاحتجاج ورأس حربة للثورة من جهة أخرى.

وكلا المنحيان لصيقان بالتراث الإسلامي السياسي. ففعالية الاجتهاد الإسلامي السياسي على سبيل المثال، كان مرتبطا بمذهب الطاعة الدينية.

فالخليفة يضطلع ببعض الواجبات الدينية ولكنه أساسا وجه سياسي. ونادى العلماء دوما أن ما من امرئ له السلطة السياسية الفعلية فيجب طاعته، وأن حاكما ظالما أفضل من الفتنة المدنية، وإلى هذا ينهب أغلب المذهب السني.

سيرا على هذا التراث فإن هناك الكثير من الأمثلة المعاصرة التي تستعمل الدين أداة لإضفاء المشروعية، ففي السعودية يستعمل الإسلام لإخفاء تبعية النظام المفرطة العسكرية والثقافية للغرب وإجراء توازن مضاد لها، كذلك سعي بعض شرائح النخبة إلى اللهو والخلاعة. أما في المغرب فإن الملكية تقيم مشروعيتها على النسب الشريف، مما يجعل الملك باعتباره "أمير المؤمنين"، فوق التمايز الإثني (عرب/ أمازيغ) والانقسامات القبلية للسكان. لقد استعمل

الإسلام كغطاء من قبل السادات لإخفاء مظاهر الانفتاح التي تبعث على التقزز وما ارتبط بها من استشراء الفساد.

غير أن الحكام بقدر ما يسعون إلى استعمال الدين لأغراضهم السياسية وضد خصومهم السياسيين فإنهم ينتهون "بابتلاع نفس السم" الذي يستعملونه ضد الآخرين، ذلك أن الدين ليس حكرا على الحكام، ويمكن أن يثار من قبل المحكومين، وكما يدفع برونو إتيان Bruno Etienne فإن الحكام والمحكومين على السواء، يتنافسون بشكل من الأشكال من أجل نفس "الرأسمال الثقافي والرمزي" الذي يمثله الإسلام (إيتيان: 1987). فالسعوديون مثلا استعملوا دوما سلاح "الدين" من أجل تبرير سياستهم وللوقوف كذلك في وجه انتشار التأثير الأصولي المتشدد، وبخاصة الآتي من مصر، ليس فقط من خلال تمويل منظمات إسلامية هناك، ولكن كذلك بإيواء النشيطين الإسلاميين الفارين من هذا البلد. كان ذلك أثناء حكم عبد الناصر، واستمر إلى ما بعد حكمه. ففي سنة 1977 فرت جماعة من الحركة الأصولية الجديدة "التكفير والهجرة" إلى السعودية بعد أن اغتالت وزيرا سابقا. وقد رفض السعوديون وفقا لتوجههم السابق، إعادتهم إلى مصر للمحاكمة.

سنتان بعد ذلك التاريخ تناقلت الأنباء أن بعض أعضاء "التكفير والهجرة" كانوا ضمن المشاركين، في احتلال المسجد الحرام بمكة بالقوة، باسم الإسلام (جريدة السياسة 28 نونبر 1979، السفير 28 نونبر 1979).

أما في مصر فالمسألة أكثر تعقيدا. ذلك أن السادات لما استلم السلطة، نظر إلى الناصريين وإلى اليساريين كأعداء سياسيين حقيقيين له، ولذلك من أجل احتوائهم أفرج عن كل أعضاء الإخوان المسلمين (منظمة أصولية أنشئت منذ 1928) الذين كانوا رهن الاعتقال، وسمح ب "التوجه الإسلامي". وكنتيجة لذلك، أضحت الجماعات الإسلامية، جزئيا، قوية بشكل كبير، وخارج كل رقابة، وتحولت ضد السادات نفسه. فأعضاء من هاته الجماعات (جماعة الجهاد) هي التي اغتالته.

وكما قد يستخدم الدين للحفاظ على الوضع الراهن، فيمكن أن يقوم كحافز للتغيير ورأس حربة الثورة. وقد يتضمن الإسلام دوما تقليد التمرد. فالاضطرابات الاجتماعية السياسية للقرن الأول الهجري (خاصة بعد وفاة النبي محمد سنة 632 م) أدت ضمن ما أدت إليه إلى بروز مذهب الشيعة. وقد يكون باعث ذلك جزئيا حاجة غير العرب (العجم) وبخاصة الفرس إلى الأخذ بأسباب المساواة، وتحقيق الذات في مواجهة العرب المهيمنين. وعلى أية حال فإن المذهب الشيعي سيستقطب اهتمام وتأييد الطبقات المحرومة (انتشار النحل البروتستانتية غير الملتزمة بأعراف الكنيسة ضمن غير الإنجليز لبريطانيا العظمى، يمنح تشابها تاريخيا). لقد أقام الشيعة فيما بعد كليريوس ذا تراتبية، ثم إن علماءهم تعاملوا مع ذوي الأمر من أصحاب السلطة السياسية وخاصة لما أصبح المذهب الشيعي دين الدولة لإيران في القرن السادس عشر. ومهما يكن من أمر، فإن المذهب الشيعي لا يزال يتضمن أدبيات في تبرير التمرد

والإشادة بالاستشهاد ضد الحكام الجائرين والفاسدين. وهذا التراث استثمره آية الله الخميني وضرباؤه لرسم أهداف الثورة الإيرانية 1978-1979. إنها حركة بدأت كثورة اجتماعية للطبقات المتوسطة المحترفة، تجار البزار ولومبنبروليتاريا المدن ثم تحولت إلى ثورة دينية وطنية يتزعمها رجال الدين (أنظر أخاوي: 1980 Akhavi، كيدي: Keddi 1981، هاليدي: 1988 Halliday).

ومرجع آخر من مراجع "التراث الثوري" في الإسلام هو الحركات الخارجية التي ظهرت إبان حكم الخليفة الرابع، علي، وازدهرت أثناء حكم كل من الأسرة الأموية (661-750) والعباسية (750-1258).

يناهز عدد هذه الفرق أكثر من عشرين، تضم الروافض أو مناضلين يستمسكون بمعايير أخلاقية صارمة ولا يتورعون من اغتيال من لا يلتزم بمعاييرهم، لأنهم كانوا يؤمنون بضرورة تطهير الجماعة من الحكام الفاسقين الجائرين ومن سار في ركابهم. ويطلق في الأزمنة المعاصرة على الجماعات المتمردة على الحكام في السعودية وفي مصر لفظ الخوارج من قبل السلطات، ويمكن بالفعل رصد أوجه تشابه كثيرة ما بين الحركات الإسلامية المنشقة في الآونة الحالية، وما بين الحركات التاريخية كالخوارج.

بيد أن هذه الحركات ليست في حاجة أن ترجع بناظرها إلى تراث كل من الخوارج أو الشيعة لتبرير التمرد المدني، ذلك أن ضمن تراث المذهب السني السائد، هناك مصادر يمكن أن توظف لهذا الغرض.

لقد أثار المسلمون المناضلون من أجل المساواة أفكار شخص مثـــل أبي ذر الغفاري، وهو صحابي، قريب من الفقراء، في الوقت الذي كان يميل أولئك الذين يتشبثون بقضايا السلوك الأخلاقي الصارم ومقاومة الدخيل إلى أفكار ابن تيمية، الفقيه الحنبلي السوري الرافض لكل التسويات.

وبالنظر إلى أن الإسلام يمكن أن يستعمل لتبرير الوضـــــع الراهــــن أو تغييره، فليس هناك شكل واحد يتبناه العلماء وجمهور المؤمنين. وهناك ثلاثـــة مناحي تتأرجح حولها الآراء :

1- فيما يخص مدى النشاط السياسي، فهناك جماعة لا بأس بها تؤمـــن بالطبيعة الكاملة والشاملة للإسلام، ولذلك فهو في رأي أصحابهـــا يتضمـــن الدالات الثلاثة (من حرف الدال) (دين ودنيا ودولة). ثم هناك الذين يؤمنـون بما فيهم علماء الدين أن السياسة المعاصرة والاقتصاد، هي مجال مدني، يقع على عاتق المواطنين وعليهم أن ينكبوا عليه ويبدعوا حوله، وهو الرأي القريـــب إلى ما يصطلح عليه في الغرب بفصل الكنيسة عن الدولة. و يرمز إلى النمــــوذج الأول مثلا الكاتب الإسلامي يوسف القرضاوي الذي يرى أن الإسلام وحـدة متكاملة تمنح حلولا لكل مشاكل الحياة، ينبغي أن يقبل كاملا، ويطبق علـــى الأسرة والاقتصاد والسياسة، وفضلا عن ذلك فإن تحقيق مجتمع إسلامي يقـــوم نتيجة لدولة إسلامية، أي دولة أيديولوجية تقوم على التعـــــاليم الشـــاملة للإسلام (القرضاوي: 1983). بيد أن ما تجدر الإشارة إليه هـــو أن مفـــهوم الدولة الإسلامية بالرغم من انتشار هذه النظرة الشمولية، حديث في حد ذاته،

وينبغي أن ينظر كبديل للخلافة التي اندرس رسمها. فظهور رشيد رضا (1865-1935) والإخوان المسلمين كان جوابا على حل الخلافة العثمانية ورد فعل للضغوط التي تمارسها على المجتمعات كل من القوى الغربية والحركة الصهيونية (عنايت 1982، دونوهو Donohue وإسبوزيتو Esposito 1982 بيسكاتوري Piscatori 1986 ، أيوبي 1988).

ومن جهة أخرى هناك من دفع بفصل الدين عن الدولة، أمثال الشيخ علي عبد الرزاق في العشرينات (1925) والشيخ خالد محمد خالد في الخمسينات (1950). ويعبر عن ذلك بجلاء في السبعينات المفكر الإسلامي محمد عمارة.

2- فيما يخص درجة المراقبة السياسية والمشاركة. هناك الذين يؤمنون أن الحكومة الإسلامية لا تقوم على المشاركة السياسية وأن الحاكم المسلم ليس مجبرا أن يأخذ بعين الاعتبار آراء الآخرين (الشعراوي: 1982). ومن جهة أخرى هناك الذين يؤمنون بأن مبدأ الشورى الإسلامي يطابق تماما مفهوم الديمقراطية في مغزاها الحديث. ويقول المفكر المصري خالد محمد خالد في هذا الصدد: "الشورى في الإسلام هي الديمقراطية التي تمنح للشعب حق اختيار حكامه ونوابه وممثليه، وكذلك الحق في مزاولة حرية التفكير و التعبير والمعارضة" (خالد محمد خالد: 1982).

3- فيما يخص شكل النظام الاجتماعي الاقتصادي ومدى تدخل الدولة في الاقتصاد، هناك من يؤكدون سماح الإسلام بالملكية الفردية، ويذهبون

إلى تبرير الوضع الراهن، ونظام الطبقات "بعضكم فوق بعض درجات"، ونظام اقتصادي رأسمالي. وبطبيعة الحال فهم لا يعبرون عن ذلك بنفس الألفاظ، لأنهم يستمسكون بأن للإسلام نظامه الاقتصادي الخاص الذي لا هو بالاشتراكي ولا بالرأسمالي.

بيد أن تشديدهم المتوالي على معارضة الإسلام لما يعتبرونه "المادية والإلحاد والشيوعية" غالبا ما تفيد ميلهم إلى النظام الرأسمالي. ويمثل هذا الاتجاه في مصر على سبيل المثال كتابات وأحاديث عبد الحليم محمود، ومصطفى محمود ومتولي الشعراوي (حمودة: 1987).

ثم هناك الذين يمثلون المنظور اليساري، مثل مجاهدي خلق في إيران الذين يعتبرون من هذا المنطلق أهم معارضة للنظام الخميني، وهم يعتبرون أن الإسلام الحقيقي تقدمي وثوري، وأنه قاوم دوما الاضطهاد (مجاهدي خلق إيران: 1979). ونجد نفس التصور الثوري عند حسن حنفي، المفكر اليساري الإسلامي، الذي يذهب إلى أن الخُطبة في الإسلام لا ينبغي أن تكون دعوة لتقوى وورع سلبيين، ولكن أن تكون دعوة للنضال من أجل اقتضاء حقوق الفقير من الغني، ومؤازرة المستضعفين، ومواجهة الصهيونية. إن المسجد هو عبارة عن حزب سياسي، والآذان دعوة للاجتماع، والإمام قائد للجماعة، والدين سياسة.

"الدين سياسة" - إنها السمة التي تميز الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة عن سابقاتها. إن بروز الحركة الإسلامية الحالية، هو إلى حد كبير

علامة على وجود جماهير شعبية مسحوقة في بلدان الشرق الأوسط. كانت آمال شعوب العالم العربي، معلقة في الخمسينات والستينات على الاشتراكية والقومية العربية، فلما أخفقت هذه (ونجحت إسرائيل)، حدثت "عودة للإسلام" قوية ذات ميل يميني واضح هذه المرة، ومن جهة أخرى لم تظهر الكمالية في تركيا ولا الثورة البيضاء في إيران نماذج تنموية ناجحة. ولذلك تبدو الصحوة الإسلامية، على الأقل جزئيا نتيجة لخسوف الحركة القومية العربية وتجارب التنمية في الشرق الأوسط. فبعد الحيرة التي خلفها أفول هذه التجارب، كان من الطبيعي البحث عن ملاذ وطمأنة في القيم والمفاهيم المعهودة. كانت الهوية على سبيل المثال تقوم على الوطنية وعلى الدين (الذي يعرف صحوة ضمن كل من المسلمين والمسيحيين) في حين أقام السعوديون هويتهم على الإثنية العربية وحماية الأماكن المقدسة الإسلامية. من الناحية الثيولوجية فإن المرجعية الفكرية لأغلب الحركات الإسلامية المعاصرة هي المفكر الإسلامي الصارم ابن تيمية، الذي عاش في سوريا في فترة أفول الدولة العباسية. وكان يستنكر فظائع التتار المسلمين، اسميا، ويتقزز من تسويات السياسيين المعاصرين مع الغزاة المغول، والصليبيين المحتلين، ولذلك كان يضمن فتاويه تبريرات قوية لعدم طاعة الحكام الفاسدين. كان لتعاليم ابن تيمية تأثير على الحركات الطهرانية المناضلة، باسم الإسلام، والمنصرفة إلى الماضي. ويمكن أن ندرج ضمن تلامذته بشكل من الأشكال محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة ومحمد السنوسي في شمال إفريقيا وكلاهما من القرن التاسع عشر، وإلى حد ما

رشيد رضا، المفكر المحافظ السوري الذي عاش في مصر في بداية هذا القــــرن (كير Kerr: 1966).

هناك كذلك مفكرون إسلاميون معــــاصرون أثـــروا في كثـــير مـــن الجماعات الإسلامية المناضلة، منهم بالخصوص الباكستاني أبو الأعلى المودودي والمصري السيد قطب ويتمحور التوجه العام لأفكارهما حول اعتنــــاق مبـــدإ "حاكمية الله" والاعتقاد بأن الحكومات الحالية جاهلية لأنها عطلــــت حكـــم الشريعة.و يدفع الأصوليون الجدد للخروج من هذه الأوضاع المروعة بالرجوع إلى المنابع الأولى للشريعة: القرآن والسنة، وترك الفقه جانبا لأنـــــه "تلــوث" بالمصــــالح الشخصية والسيــاسية المكـــــتسبة عـــــبر الـــــزمن.

وعلى غرار البروتستانتية فإن التنكب عن تعاليم الكنيسة و"العــودة إلى الينابيع" يرجع إلى الروح Ethos المتساوية والتشاركية التي تجعل الكل قـــادرا على فهم كلام الله وتأويله من غير حواجز تضعها الرتب الكنسية أو التربيـــة الثيولوجية. بيت القصيد هو إقصاء العلماء الذين أضحـــوا، لكـــل الغايـــات والمرامي، جزءا من المؤسسة الحاكمة، ومن ثم -انطلاقا من النظرة الإســـلامية، غير قادرين على أن ينظروا إلى الأشياء بجـــــلاء. درج العلمـــاء أن يتكفلـــوا بالإجماع، الذي هو عنصر هام مكمل لمصادر التشريع، وزاولوا الاجتهاد، على هدي:

أ. سنة النبي والصحابة، وعمل أهل المدينة والأئمة والفقهاء،

ب. الاستدلال المنطقي أو القياس،

ومن الواضح أن هذا الأسلوب فتح الباب لكثير من الارتجال والاختلاق في تأويل الدين. ويرفض الأصوليون الجدد بالخصوص كل هذه "الحيل" الفلسفية والاستدلالية التي هي من ثم أهم مصدر نفوذ للعلماء. وهم يعتبرون في مواجهتهم للعلماء وللأزهر، مثلا، أن ليس لأحد أن يحتكر التأويل، وأن كل المسلمين مجتهدون، ويقدمون فعلا حججا دامغة غير معهودة لدى العلماء ولا يستطيعون مواجهتها (أنظر اللواء الإسلامي، 03 يونيو 1982).

تصنيف النزوعات الإسلامية

من الواضح، من خلال هذا الجرد أن الإسلام يختلف باختلاف تعبيراته وأدواره السياسية. ومن ثم فإن البعض يفضل الحديث عن أنواع متعددة للإسلام عوض إسلام واحد. (إيكلمان -Eickleman 1981، روف Roff، 1987). ولعل من المفيد أن نختم بخطاطة عامة، للأصناف المتنوعة للنزوعات الإسلامية، مما من شأنه أن يساعدنا، ضمن أشياء أخرى، على تجنب الخلط الذي يبدر عادة حول "الصحوة الإسلامية أو "الانبعاث" الإسلامي، وهلم جرا من المفاهيم المجترة.

هناك مثلا الصنف العادي لشخص مسلم، يعني شخصا ولد من أبوين مسلمين، اسمه محمد أو علي، أو فاطمة أو عائشة أو ما شابه ذلك. ثم هناك درجة أعلى، هي صنف المسلم المتدين، وهو يأخذ بالشهادتين، ويقوم بالفرائض من صلاة وزكاة وحج. ومن الممكن طبعا أن يأخذ التقوى أشكالا

مختلفة من خلال أعمال للخير مختلفة، ويمكن للتدين أن يأخذ مستويات متنوعة مثل التفقه في الدين أو الانتماء إلى الطرق الصوفية.

أما مجموع الكتاب الذين يعرفـــون ب "المصلحـــين الإســـلاميين" أو المجددين الإسلاميين (مثل الأفغاني وعبده وتلامذهما أمثال محمــــــد عمـــارة، وخلف الله) فينعتون بإسلامي "لأنهم يعالجون قضايا إسلامية. وتختلـــف قـــوة تدينهم الشخصي وتوجه أفكارهم الاجتماعية والسياسية بشكل كبير - فحـــق الأفغاني وعبده لم يكونا على ما يبدو مسلمين مزاولين" (حيدر 1987). غـــير أن المصلحين الإسلاميين يميلون إلى الاعتقاد بأن الإسلام كمنظومـــة عقديـــة جامع مانع، ومرن بشكل يجعله يتلاءم مع مستلزمات كل زمان ومكـــان. ولا نزال هاهنا قريبين جدا من مفهوم التدين كما في الغرب المسيحي مثلا.

ثم إذا نحن تحولنا من دائرة العقيدة إلى دائرة التوجه وقـــوة المذهـــب، نتحول كذلك من مجال الجمهور العام إلى مجموعة فكرية واجتماعية صغـــيرة جدا. قد نجد هنا النموذج السلفي، الذي يتأسى بنموذج النـــبي والصحابـــة والخلفاء الراشدين والفقهاء الأوائل وغالبا ما يرفض المصادر الأخرى. وكلمـــا كان النموذج قديما، كلما كان أحسن (هناك من يتوقـــف عنـــد الخليفتـــين الأولين). وكلمة سلفي صعبة الترجمة إلى اللغات الأخرى، وهي مشتقة مـــن السلف: مما يعني الأجداد و السابقين. ولذلك يميـــل الســـلفيون إلى الحَرْفيـــة والتقليد. ويمكن أن ينظر إلى كثير من العلماء على أنهم ســـلفيون في أغلـــب توجهاتهم، ولو أن المفهوم يخص في استعماله غير العلماء. فالحركات الطهرانيـة

التي انبثقت من الصحراء في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، من وهابية وسنوسية ومهدية قد ينظر إليها كفرع من التوجه السلفي، إلا أن ما يعبر عن السلفية هي تعاليم رشيد رضا، والإخوان المسلمين الأوائل مثل البنا. ويميل السلفيون إلى كونهم سنيين أقحاحا، مناهضين لتقديس الأولياء أو الصوفية، ومعارضين لكل النحل غير السنية. بيد أن دوغمائيتهم المذهبية غالبا ما تمتزج بمرونة سياسية (حيدر 1987).

ويصعب تحديد مرادف للأصولية و مقابلها الإنجليزي (Fundamentalism) ومقابلها الفرنسي (Intégrisme) لأنه مصطلح مسيحي فرض على العالم الإسلامي فرضا. لقد تسلل لفظ "الأصوليين" إلى بعض الكتاب العرب الذين ينعتون هؤلاء الأصوليين. وهؤلاء على غرار السلفيين، يفضلون العودة إلى المنابع الأولى، إلا أنهم أقل ميلا للفقه. وهو المنحى الذي نجده عند أصوليي كل الديانات، مع فارق فيما يخص الأصولية الإسلامية التي تتبنى بقوة مفهوما شموليا للإسلام باعتباره جامعا مانعا. وهو ما يؤيده لفظ intégrisme الفرنسي، ومن هنا شعار الدالات (من حرف الدال) الثلاث، الذي يرى في الإسلام دينا ودنيا ودولة. هذه النظرية الشمولية توحي بضرورة عمل جماعي من أجل تطبيق الإسلام كلية. أما الأصوليون الجدد فهم شظايا للجماعات الأصولية الكبيرة، وهم أكثر تشددا وأقرب إلى النضال في توجههم و ينحون عموما إلى التوفيق في مختاراتهم وقراءاتهم لأمهات المراجع، ويميلون إلى العمل المباشر بشكل أو بآخر. ويمكن أن نسوق أمثلة لهاته

الجماعات في جماعة التكفير وجماعة الجهاد في مصر وغيرها من البلدان العربية الأخرى.

ويحيل لفظ الإسلاميين إلى هاته الأصناف الثلاثة (السلفيون، الأصوليون، والأصوليون الجدد). ويفترض خيارا واعيا وعزما مصمما لمذهب إسلامي أكثر من أن يولد المرء مسلما فقط، أو أن يكون تقيا وورعا. وينطبق مصطلح "الإسلام السياسي" على الفئتين الأخيرتين (الأصوليون والأصوليون الجدد) على اعتبار أنهما ممن يركز على الطبيعة السياسية للإسلام، وينضوون في أنشطة مناوئة للدولة بصفة مباشرة.

ويبرز ضمن بعض دوائر المثقفين ضرب جديد هو الإسلام الحضاري يهدف إلى إدماج الإسلام في نظرة أهلية، وقومية وحضارية حيث تكون السياسة والاقتصاد تعبيرا لهذا المنحى. ويمثل عادل حسين وطارق البشري وجلال أمين هذا التوجه، وقد نضيف إليهم مسيحيين أمثال أنور عبد الملك أو حتى فيكتور صاب.

من أجل تحليل اجتماعي للحركات الإسلامية

جيـــل كيـبـل

ازداد زخم الحركات الإسلامية عبر العالم منذ منتصف السبعينات، بيد أن حظوظها في الميدان السياسي كانت متفاوتة. فلم تستطع أن تسيطر على السلطة إلا في إيران وحدها، عبر مسلسل ثوري أطاح بنظام الشاه سنة 1979. وفي الجزائر كادت جبهة الإنقاذ أن تستولي على السلطة، غير أنها لم تستطع أن تصمد للانقلاب العسكري الذي أوقف المسلسل الانتخابي في يناير 1992. ومنذ ذلك التاريخ، دخلت البلاد دوامة حرب أهلية. أما في مصر، مهد الحركات الإسلامية منذ 1928، فلم يستطع المد الإسلامي أن يستولي على السلطة، رغم تعاظم نشاطه في السبعينات، واغتيال السادات، وتفشي أعمال العنف، التي تستهدف السياح والأقباط، ورجالات الدولة.

وفي غالبية الدول الإسلامية، تسعى الحركات الإسلامية إلى أن تضطلع بدور سياسي. وهي تتأرجح بين الدول التي تمنع أنشطة تلك الحركات، مثل سوريا وأوزبكستان وتونس وليبيا، وبين استقطابها في دواليب الدولة على أعلى المستويات، كما في السودان وأفغانستان. لكن أغلبية الدول توجد في "منطقة رمادية"، بين مغازلة العناصر المعتدلة أو استقطابها، وبين الضغط على المتطرفة منها. نذكر منها الأردن وماليزيا وإندونيسيا وباكستان والمغرب وتركيا واليمن

ولبنان، إلخ. وقد سمحت هذه الدول لأحزاب إسلامية منها، أن تشـــارك في الانتخابات البرلمانية وتظفر بمقاعد، بل أن تشارك في ائتلافات حكوميـــة، وفي غالب الحالات، كان هذا بمثابة تكتيك لدفع خطر حركة إسلامية سياســـية موحدة، وتقسيم صفوفها، حتى لا يتأتى لها أن تمارس السلطة علـــى أســـاس برنامج لها، كما حدث مع حزب الرفاه في تركيا، لكن هذه التجربة لم تعمر.

فما الذي جعل بعض هذه الحركات تستولي على الســـلطة، وجعـــل البعض منها في صف المعارضة عرضة لانقسام صفوفها، ولاضطهاد الدولة لها؟ يتحتم علينا أن نتفادى الأدبيات الصادرة عن أحكام جاهزة، والتي تعتم تحليـل هذه الظاهرة. فالبعض لا يرى منها إلا تجسيدا لكل ما هو شر، أما البعـــض الآخر فيعتبرها خير معبر عن المجتمع المدني. والواقع أن هذه الظاهرة أتـــت إلى الوجود في ظل ظروف معينة، وقد لا تستطيع الصمود للتحولات الطارئـــة. لذلك فالنجاح السياسي لحركة إسلامية أو إخفاقها في بلد ما، رهين بمـــدى قدرة هذا التنظيم على التعبئة الاجتماعية. وأرى أن هذه التعبئة تكون ناجحـة إذا ما استطاعت أن تضم ثلاث فئات مختلفة هي: الشباب الحضـــري الفقـــير والنخبة المثقفة المضادة، وأخيرا البرجوازية الورعة. هذا هو النموذج التحليلـــي الذي اعتمدناه وفق المنظور الفيبيري، وكل فئة تتداخل مع الأخرتين وتتفـاعل. لكل واحدة منها مرجعيتها الاجتماعية، وبرنامجـــها السياســـي، ومواردهـــا السياسية الخاصة بها، وهي لا تستطيع أن تكون فعالة إلا إذا تضـــافرت مـــع الأخرتين.

لذلك فنجاح التعبئة الاجتماعية رهين بوحدة هذه الفئات، وأن تحتوي الحركة فئات اجتماعية محرومة، وأن تدفع النخب الحاكمة التي توصف بأنها غير مسلمة أو فاجرة إلى العزلة، وفقد المشروعية، ومن ثم السلطة. أما إخفاقها، فمرده إلى تغلب تناقضات هذه الفئات، بشكل يستعصي معه الانصهار في وحدة، وأن تستطيع النخب الحاكمة استقطاب عناصر من البرجوازية الورعة، وأن تدفع النخبة المثقفة المضادة إلى مشاركة رمزية، وأن تحكم سيطرتها على فئة الشباب الحضري الفقير.

هذه الفئات الثلاث، هي حالة فريدة في مسار الحركة الإسلامية، وهي ترجع إلى ربع قرن من الزمن، يصادف التحولات الكبيرة التي عرفها العالم الإسلامي في منتصف السبعينات.

كل هذه الفئات معارضة للسلطة الحاكمة، لكن مصدر تذمرها يختلف من واحدة إلى أخرى. فكلها تدعو لدولة إسلامية ولتطبيق الشريعة، ولكن لكل واحدة فهمها الخاص لهاته الأهداف. فالشباب الحضري الفقير، ينتظر من الدولة الإسلامية تحولا جذريا، يمنحه كل ما هو محروم منه : الشغل والسكن اللائق والاحترام، ولذلك فالشريعة هنا مرادفة للعدالة الاجتماعية.

أما البرجوازية الورعة، ففهمها للدولة الإسلامية ينصرف إلى تحكمها، في دواليب الدولة بعد إزاحة السلطة الحاكمة عنها. وهي لذلك تحرك الشباب الحضري الفقير لممارسة العنف الاجتماعي، باقتحام الشارع. وللشريعة هنا مفهوم مغاير للتحول الجذري. وهو يطابق تكريس زعامة البرجوازية الورعة

على رأس الدولة ، وإذ ذاك سيثاب الشباب الحضري الفقير معنويا لا اجتماعيا، (ذم المفسدين في الأرض واحتجاب النساء). وقد يبعثون إلى الجبهة للشهادة ضد أعداء الله في الثغور، كما حدث لباسيجي إيران.

وفيما يخص النخبة المثقفة المضادة فوجودها رهين بإنتاجها للخطاب الإسلامي، الذي من شأنه أن يعبئ كلا من الشباب الفقير الحضري، والبرجوازية الورعة. وإذا ما استطاعت التأثير على الفئتين، فإنها تضطلع بدور رائد لضمان وحدة الائتلاف الإسلامي، ومضاعفة حظوظها لممارسة السلطة. أما إذا كان خطابها محافظا أو متطرفا بشكل مخيف. فإنها ستفقد إحدى الفئتين، وستفشل في مسلسل التعبئة، وستقل حظوظها في بلوغ السلطة.

لقد تنبهت النخبة الحاكمة لهذا الوضع، وركزت جهودها في تفتيت المجموعة الإسلامية، وفي إثارة مخاوف البرجوازية الورعة من أن تكون أولى ضحايا غضب المحرومين.

وسوف ندرس تفاعلات هذه الفئات وعلاقتها بالدولة والنخب، في سياق ثلاثة نماذج هي: إيران ومصر والجزائر.

المكونات الثلاث للحركة الإسلامية

يشكل منتصف السبعينات تحولا في العالم الإسلامي لقد أحدث ارتفاع أسعار البترول السريع تغييرا كبيرا في توزيع الثروة في العالم الإسلامي. فلم توزع بشكل منصف، مما خلف اختلالات اجتماعية على المدى الطويل، رسخت فوارق صارخة وغير مقبولة. لقد استحوذت الفئات العليا القريبة من القصر في إيران على عوائد البترول. وفي الجزائر اغتنت الفئة الحاكمة بفضل عوائد البترول التي صرف قسط منها لدعم المواد المستوردة. مما رسخ الوهم بأنها ستكون في متناول كافة الشرائح. وكان لهذه السياسة عواقب وخيمة حين هبطت أسعار البترول. أما في مصر فإن عمالتها في دول الخليج أصبحت ظاهرة قوية، وقامت طبقة متوسطة من العائدين من السعودية والكويت غير مدينة للدولة. وقد ترجمت ارتقاءها الاجتماعي بمظاهر خارجية من الورع، شبيهة بتلك التي تسود في دول الخليج.

الشباب الحضري الفقير

إضافة إلى التحولات المرتبطة بالطفرة البترولية التي عرفها العالم الإسلامي، طرأ تغيير جوهري وبنيوي على ساكنة هذه البلدان في مختلف متغيراتها: توزيع الأعمار، التوزيع الحضري في مقابل القرية، التعليم. إن الانفجار السكاني في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فتح المجال لفئات شابة عريضة بلغت سن النضج في السبعينات. لم يستطع هؤلاء الوافدون الجدد، أن

يبلغوا قلب المدينة، وفي ذات الوقت أضحوا غرباء عن العلاقات الاجتماعية التقليدية، وعن الثقافة السياسية السائدة. اتخذوا لهم مستقرا في مجال ما بين المدن و القرى في ضواحي المدن. هاته الفئة من الشباب الحضري القروي (Rurban[1]) تجسد أهم شرخ لربع القرن الأخير. فرغم أنها سياسيا واجتماعيا توجد على الهامش، أضحت المركز الديمغرافي الحالي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة.

هاته الفئة تتميز بثلاث خصائص: فهي أولا فقيرة، وهي على مستوى من المعرفة يفوق بكثير مستوى آبائها، ولا تملك ذاكرة في النضال من أجل الحصول على الاستقلال، الذي بنت عليه النخبة الحاكمة مشروعيتها. وفي ذات الوقت قلما أتيح لها أن تحظى بفرص للشغل، وأخيرا لا تتأثر بخطاب النخب الحاكمة الذي تستمد منه مشروعيتها، والذي يعود إلى الخمسينات وبداية الستينات. فهي لا تعتبر الفئة الحاكمة ذات مشروعية خاصة، وهي إلى ذلك لم تشارك في اختيارها. وهي تعبر عن تذمرها في موجات من الغضب تستهدف مراكز المدن، ورموز السلطة، والبنايات الرسمية. وقد عرفت أغلب البلدان الإسلامية أعمال الشغب هذه، من جراء ضغوط صندوق النقد الدولي، لرفع الدعم عن المواد الأولية، وبلغت هذه الأعمال أوجها في الجزائر في أكتوبر 1988، حينما رفع المتظاهرون كيسا فارغا للسميد محل العلم الوطني.

1. كلمة rurban أو Rurbain نحتها فرهد خوسرو خافار (Farhad hosrokhavar) في كتابه L'utopie sacrifiée/sociologie de la révolution iranienne, Presse de la F.N.S.P., 1993.

إن "راية الكسكس" ترمز إلى المسغبة (الجوع)، لكنها لا تحمل تصورا بديلا على المدى الطويل للمجتمع الجزائري. ويعبر عن هؤلاء في الجزائر بمصطلح (الحيطيست)، وهو منحوت من كلمة حائط (حيط بالدارجة) و iste الفرنسية، وينعتون كذلك ب "الشباب". وهم يجسدون الفئة المحرومة اجتماعيا، الخارجة عن منظومة الدولة، بيد أنها غير ذات وعي سياسي. أما موردها الأساسي فمرده التهديد المحتمل الذي قد تشكله في حالة تنظيمها نظرا لعددها واستماتتها. لذلك فالحركة الإسلامية تقوم على تنظيم النخبة المثقفة المضادة، وعلى موارد البرجوازية الورعة.

النخبة المثقفة المضادة

ضمن فئة شباب السبعينات، حصلت أقلية لا بأس بها على تعليم عصري، سواء على مستوى الثانويات أو الجامعات ومعاهد التكوين الوطنية أو في الجامعات الأجنبية بالنسبة للبعض منه. لقد كان التعليم العصري أولى أولويات حكومات الاستقلال في العالم الإسلامي. بيد أن عدد الخريجين تجاوز فرص التشغيل. ثم إن الشواهد المحصلة لم تكن لتستجيب للمعايير الدولية، نظرا لنوعية التعليم، لذلك منحت الأولوية إلى الشواهد الأمريكية أو الأوربية، في الحالات التي تكون فيها الكفاءة هي المعيار. أما فيما يخص مراكز السلطة وبيروقراطية الدولة أو الجيش، أو في كل بنية تروم الحفاظ على الوضع

الاجتماعي الراهن، فتراعى الاعتبارات الذاتية أو المحسوبية، وهو ما يطلق عليه في الجزائر Benamisme، على حساب الكفاءة.

لقد أفضت المحسوبية والجهوية (تفضيل أبناء جهة معينة) الناتجة عن الطابع الأبوي الجديد - New patrimonial - لأغلب دول العالم الإسلامي، إلى نظام تجمدت فيه حركية النخب. لم تثر الأنظمة الاستبدادية السائدة ونظلم المحسوبية حنق الشباب الحضري الفقير وحده فحسب، وإنما كذلك النخب الصاعدة، التي يوجد ضمنها متعلمون آمنوا بما تضمّنه الخطاب الرسمي حول التنمية والكفاءة، ودفعت أسرهم تضحيات مالية جسيمة لتعليمهم... إنهم يكتشفون وقد بلغوا أشدهم أن خطاب الدولة مجرد سراب، وأن المستقبل لن يوازي ما استثمروه من جهد، وما علقوا عليه من آمال. ضمن هات الفئة المحرومة نسبيا، توجد النخب الإسلامية المثقفة المضادة. لقد اضطلعت هاته الفئة بدور رائد في ظهور الحركة الإسلامية، وفي صياغة أيديولوجيتها في السبعينات، وفي التأثير على الشباب المهمش، وتعبئته وتحسيسه، عبر شبكات تطوعية تمثلها البورجوازية الورعة.

إن جذور هاته الحركة تعود إلى بداية القرن (العشرينات) من حركة الإخوان المسلمين، التي ظهرت مع حسن البنا (توفي سنة 1949) ونظر لها سيد قطب في كتابه معالم في الطريق الذي هو انتقاد شديد للدولة "الجاهلية". بيد أن اتجاها آخر ظهر في الهند يدعو إلى الأسلمة من تحت في العشرينات هو جماعة التبليغ عن طريق التأسي بنموذج الرسول دونما حاجة إلى قلب الدولة.

أما في إيران، فقد أرسى ثلة من المثقفين مقاربة فريدة للعقيدة الإسلامية، مستقاة من الماركسية. ويمثل هذا الاتجاه حركة المجاهدين، ويتزعمه علي شريعتي (1933-77) الذي انتقد الإسلام الرجعي، والذي كانت غايته "تخدير الجماهير"، ودعا عوض ذلك إلى الإسلام الحق، الذي سيحرر البشرية. ويمثل نموذج كل من الإمام علي ونجله الحسين مثال الشهادة والصمود ضد الاضطهاد. أما المؤهلون لإخراج الإسلام الحق إلى حيز الوجود فليسوا رجال الدين (الملالي) وإنما المثقفون المتنورون، الذين يملكون ناصية الإسلام وثقافات العالم المعاصر. لقد ترجم من الفرنسية إلى الفارسية كتاب "معذبو الأرض" الذي كتبه فرانز فانون، ولقد قلب عنوانه الأصلي بمصطلح قرآني هو "المستضعفون".

اعتقد "المتنورون" أن استعادة الثقافة الإسلامية، هو السبيل الوحيد لتعبئة الجماهير المحرومة ضد نظام الشاه، لأسباب عدة منها: أن القوالب الذهنية الإسلامية في متناول الجماهير التي يراد تعبئتها، وأن هؤلاء المثقفين أنفسهم يأتون من أوساط تقليدية ويرون أن الإسلام هو السبيل الوحيد لإظهار عيوب الدولة العثمانية، وصياغة شيء جديد.

لم يكن الوصول إلى الجماهير ميسرا. لذلك ففي الدولة السنية وظف النشيطون شبكات لأعمال اجتماعية، واستطاعوا تكوين قاعدة من خلال هذا العمل الاجتماعي. ثم لم يكن سهلا تجاوز العلماء كذلك. ورغم مخاوف الملالي

في إيران من خطاب شريعتي، فإن آية الله الخميني اختار جانب المثقفين المتنورين الشباب، واستعار كثيرا من خطبهم ومفاهيمهم.

لم تكن فئة النخب المثقفة المضادة، قادرة أن تطرح تهديدا على الأنظمة التي كانت تعارضها. لقد كانت مساهمة الملالي فعالة في تعبئة الفئة التي تتوفـــر على الموارد المالية لتمويل الحركة.

البورجوازية الورعة

هذه الفئة هي الأقل انسجاما والأكثر رسوخا من حيث الزمن. فقـــد عاصرت الفترة التي استولت فيها الطبقة الحاكمة على السلطة ودفعت بهـــا إلى الهامش. بل هي تمتد منذ فترة الاستعمار، كما هو الشأن بالنسبة لجمعية العلماء المسلمين في الجزائر.

لقد آمنت هذه الفئة بالإصلاح، ورأت نفسها مؤهلة لأن تحـــل محـــل المستعمر، لكنها اصطدمت بالقوى الوطنية الصاعدة، التي نعتتها بالعداء للتقدم، وصادرت ممتلكاتها.

لكنها ما لبثت أن ظهرت على الســـطح بعـــد إخفـــاق النمـــوذج الاشتراكي، سواء في مصر بعد سياسة الانفتاح التي انتهجها الســـادات، أو في الجزائر مع الشاذلي بن جديد. لقد غازلت السلطة عناصر من هـــذه الفئـــة، واستقطبتها في مؤسسات السلطة.

وفي إيران، تحولت سياسة الدولة ضد البازار منذ السبعينات، ولذلك لجأت هذه الفئة إلى الإسلام للتعبير عن خصوصياتها واستنكارها.

وبالإضافة إلى هذه النماذج التقليدية، ظهرت شريحة من رجال الأعمال والمهنيين، الذين اغتنوا بفضل علاقاتهم مع دول الخليج المصدرة للبترول. وهم على خلاف أسلافهم ذوو تعليم عصري، مثلهم في ذلك مثل النخبة المثقفة المضادة. لكنهم يختلفون عنها من حيث علاقاتهم بشبكات مالية واقتصادية، بفضل طفرة البترول. ومنهم من يشتغل في الأنظمة البنكية الإسلامية.

هاته الفئة تعارض النخبة الحاكمة، وتناهض أساليبها الاستبدادية ونظامها العشائري والقبلي، وهي تستعمل لذلك خطابا إسلاميا يتلاءم وجذورها. أما مساهمتها في الحركة الإسلامية فهي رأسمالها المالي والاقتصادي، إذ تستطيع أن تقدم الدعم المالي لجمعيات خيرية تطوعية، تديرها النخبة المثقفة المضادة.

كل هذه الفئات الثلاث، تتوفر على موارد خاصة بها. فالشباب الحضري الفقير يمثل خطرا اجتماعيا محتملا، ويستطيع أن يكتسح الشارع ويزعزع الأنظمة القائمة. لكنه لن يستطيع ذلك إلا إذا كان منظما، وإلا استطاعت الدولة أن تقمعه. وتقدم النخبة المثقفة المضادة المورد الثقافي، بأن تصوغ مشروع الدولة الإسلامية. هذه الفئة لا تشكل خطرا، ولا تتوفر على الموارد المالية ومِنَ المحتمل أن تذوي هاته الفئة في حالة نجاح الثورة كما في إيران أو أن تنقسم. أما البورجوازية الورعة، فهي تتوفر على الرأسمال المالي،

وهي تدعم موارد التعبئة الإيديولوجية، ولكنها لا تشكل خطرا اجتماعيا في حد ذاتها.

هاته الفئات، ينبغي أن تتضافر لكي تستطيع أن تستولي على السلطة. ويضطلع المثقف بدور رائد في هذه المرحلة، لأنه هو الذي يكسب الخطاب الأيديولوجي محتواه. وهو صلة الوصل بين الفئتين الأخريتين المتضاربتين، ويمكن لهذا التحالف أن يتحلل إذا ما دب الوهن في الحركة.

بين النجاح والإخفاق

إن أحد أسباب نجاح الحركة الإسلامية الإيرانية، وإخفاق التجربة المصرية والجزائرية، يعود إلى التوقيت، لكن هناك عوامل أخرى.

– النموذج الإيراني

لم يُتَح للتناقضات داخل الحركة الإسلامية في إيران أن تظهر على السطح. لذلك ظلت ملتحمة واستطاعت أن تستقطب عناصر أخرى، دفعت الشاه والطبقة المرتبطة به إلى العزلة. و لم تظهر هاته التناقضات إلاّ بعد خلع الشاه.

تم القضاء على العناصر الليبرالية والعلمانية، حينما أطلق الخميني الشباب العاطل عليها. ثم تحولت هذه الفئة إلى الثغور في الحرب ضد العراق، وظلت السلطة الفعلية في أيدي البورجوازية الورعة. أما النخبة المثقفة المضادة

فقد تم استقطاب عناصر منها، ودُفعت العناصر الأخرى إلى المنفى، أو السجن أو التصفية.

لقد نجح التحالف الإسلامي في إيران. وفي الجزائر استطاعت جبهة الإنقاذ ما بين 1989ويناير 1992 أن تحافظ على وحدة الحركة الإسلامية، ولكنها لم تستطع أن تعزل جبهة التحرير الوطني كما فعلت الحركة الإيرانية ضد النظام البهلوي، ثم انقسمت الحركة في خضم الحرب الأهلية بين "الحطيين" أو الشباب العاطل الذين يدعمون الجماعة الإسلامية المسلحة، (G.I.A)، والبرجوازية الورعة التي تدعم الجيش الإسلامي للإنقاذ.

- الانقسامات داخل الحركة الإسلامية في مصر

من أسباب فشل الحركة الإسلامية بمصر في تحويل مقتل السادات إلى انقلاب عارم، انقسام هذه الحركة. لقد شنت العناصر المتطرفة منذ السبعينات حملة شعواء على علماء الدين، مما جعل البرجوازية الورعة تتوجس خيفة من توجه قد يثير اضطرابات. وانتقدت حركة الإخوان المسلمين العناصر المتطرفة، بدعوى إساءتها لمستقبل الحركة الإسلامية في مصر، وتخويفها للطبقة المتوسطة.

لذلك استعملت الدولة طبقة العلماء، ومنحتهم مجالا للعمل في ميادين الأخلاق والقانون والثقافة. واستطاع هؤلاء أن يوجهوا انتقاداتهم إلى المثقفين العلمانيين، أمثال فرج فودة، حيث اعتبر الشيخ محمد الغزالي مقتله مبررا، أو نصر أبو زيد باعتباره مرتدا وغير مؤهل لأن يكتب حول الإسلام، واستطاعوا

أن يمنعوا كتبا كثيرة، وأن يستعيدوا النفوذ الذي كانت تحظى به فئة المثقفين العلمانيين بعد عقود من التهميش لفائدة.

لكن الحركة الإسلامية ظلت منقسمة على نفسها، بين التوجه الأخلاقي لحركة الإخوان المسلمين، والتوجه الثوري للجماعة الإسلامية، و لم تستطع أن تقرب الهوة بين الاتجاهين.

- الإسلاميون الجزائريون من الوحدة إلى التنافر

كانت الحركة الإسلامية الجزائرية قاب قوسين أو أدنى من السلطة بالمقارنة مع نظيرتها المصرية. لقد استطاعت جبهة الإنقاذ أن توحد تحت رايتها، كلا من الشباب الحضري الفقير، والنخبة المثقفة المضادة، والبورجوازية الورعة، في الانتخابات المحلية 1990.

وتقف الحالة الجزائرية وسطا بين النموذجين الإيراني والمصري. فقد التحمت البورجوازية الورعة والشباب الحضري الفقير في الجزائر على خلاف مصر، ولكنهما لم يستطيعا أن يستوليا على السلطة كما في إيران. لم تصمد الجبهة أمام الانقلاب العسكري، لأن الدولة في الجزائر لم تكن معزولة عن المجتمع، كما كان الشأن في إيران، حينما كان نظام الشاه معزولا عن المجتمع... و لم تستطع الجبهة في الجزائر أن تكسب شرائح مجتمعية كعلماني الطبقات المتوسطة العليا من المفرنسين، ولا تنظيمات العمال في قطاع

المحروقات، ناهيك عن أمازيغيي منطقة القبائل... ورغم أن هذه الشرائح أقلية، فإن دورها مؤثر للغاية لقلب جهاز الدولة لأنها تشكل الفئات الوسطية فيه.

لقد كان الخميني موفقا في توجيه انتقاده للمستكبرين قبل الثــورة، إلى فئة قليلة من أتباع الشاه. ولكنه بعد الثورة وسع دائرة "أعداء الله"، لتشــمل العلمانيين والمجاهدين "المنافقين".

أما في الجزائر، فقد كانت الحركة موزعة بين نموذجي عباسي مــدني، الناطق باسم البورجوازية الورعة، وعلي بلحاج لسان حال "الحيطيست".

كان الزعيمان متكاملين. لكن دائرة "أعداء الله" لدى بلحاج، كــانت أوسع من دائرة الخميني قبل الثورة، لتشمل إلى جانب الطبقة الحاكمة من كان يسميهم ب "أبناء فرنسا الذين رضعوا لبانها المسمومة". هؤلاء كانوا على بينة من المصير الذي ينتظرهم لو قامت الدولة الإسلامية، ورأي العين ما حصــل لنظرائهم في إيران.

كان إخفاق جبهة الإنقاذ في تحييد المجموعات غير الإسلامية، عاملا في فشلها للتصدي لانقلاب 1992. وكان هذا الإخفاق إيذانا بتحلل مكوناتهــا. تحول "الحيطيست" إلى الجماعة الإسلامية المسلحة. أما البرجوازية الورعة، فمنذ 1995، أخذت تفضل تسوية مع الجيش، وسعت الدولة إلى استقطاب بعــض الوجوه داخل الدولة مثل محفوظ نحناح، وأعضاء من حركة المجتمع المسلم.

وبرهنت البورجوازية عن عجزها في التأثير على الجماعة الإســـلامية المسلحة.

إن نموذج التحليل هذا الذي اعتمدناه، في تحليل الحركة الإسلامية، من خلال ثلاثة نماذج سيبرهن عن فاعليته، إن هو ساهم في تحليل الظاهرة الإسلامية، في بلدان لم يبلغ التضارب السياسي فيها، الدرجة التي بلغتها في إيران ومصر والجزائر.

ثم إنه يتحتم علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، البعد فوق وطني وشبكات التمويل الدولية، والمساعدات والإعلام والجهاد، التي هي عوامل لكسب التأييد وتدعيم التعبئة.

إن التحليل الاجتماعي الذي اعتمدنا، يروم وضع هذه الحركات في إطارها الصحيح. فالمرجعية الإسلامية التي ترفعها هذه الفئات ذات البرامج المتباينة، هي العامل الوحيد الذي من شأنه أن يوحد بينها.

وبالرغم من أن كل إيديولوجية تزعم أنها تعبر عن حقيقة العلاقات الاجتماعية، فإن المقاربة المقارنة التي اعتمدناها، بينت أن ائتلاف الفئات واستمرار الإيديولوجية ليس قارا، وأن العلاقات الاجتماعية، تتأثر بمتغيرات اجتماعية، مثل الديموغرافية، والحركية الاجتماعية، وطبيعة الدولة، وتوفر الموارد وتوزيع الثروات. لقد تحولت الإيديولوجية الإسلامية في إيران، من حركة ثورية إلى حركة تبقي على الوضع الذي أرسته البرجوازية الورعة. ثم إن نجاح خاتمي الساحق، يظهر بروز فئة من الشباب، ليس لها علاقة سياسية بالثورة، ومن شأنها أن تؤثر في مستقبل الإيديولوجية الإسلامية في هذا البلد.

آفاق الديموقراطيّة في شمال أفريقيا والشرق الأوسط

ديل إيكلمان

الإسلام كفاعل

سبق لنائب الرئيس الأمريكي جورج بوش دان كويـــل Dan Quale والذي لا يكمن أن يعد البتة مرجعا في الإسلام، أن قال في خطاب له في شهر ماي 1990، "لقد فوجئنا خلال القرن المنصرم بصعود الشـــيوعية والنازيـــة والأصولية الإسلامية" (كويل Quale 1990). إن هذا التماثل الذي يجريه دان كويل غريب، ولكن صاحبه محق في شيء، ذلك أن هناك مرجعية للفـهم ذات تأثير قوي تعتبر أن الإسلام، أكثر من المسلمين، فاعل على مستوى التـــاريخ العالمي. إنها ترى أن الإسلام – أو ما يعتبره البعض أنه كذلك- يحدد هويـــة المسلمين وسلوكاتهم على شكل لا نجده لدى الأديان الأخرى.

لقد قفزت هذه الطروحات الضمنية إلى الواجهة خلال الأزمـــة الـــتي أفضت إلى استقالة الرئيس الجزائري الشاذلي بنجديـــد في 11 ينـــاير 1992، وإلغاء الانتخابات في اليوم الموالي من قِبل الجيش. ووعيا بتصـــاعد الأزمـــة، فتحت الصحافة الأمريكية صفحاتها وصفحات الرأي للمحللين الذين يـهتمون

** Dale F. Eickelman: Islam, Democracy, and the State in North Africa -,ed. John P. Entelis- Indiana University Press, 1997

بالمضاعفات السياسية للإسلام السياسي. فعلى سبيل المثال أقر بول جونسون Paul Johnson (1991) أن الحضارة الأوربية تواجه موجة هجوم ثالثة من لدن قوات الإسلام المنتشرة في حزام من التوتر على مسافة 4000 ميل يمتد من شمال إفريقيا إلى الصين. وهذا الهجوم، الذي يحدث حسب جونسون عن طريق النمو الديمغرافي، وهجرات العمل يوازي خطر المد الإسلامي في أوربا في القرن الثامن أو قيام الإمبراطورية العثمانية في أواخر القرن السادس عشر أو القرن السابع عشر الميلاديين. وعلى غرار صمويل هنتغتن Huntington (1993) الذي كتب عن "الحدود الدامية" للعالم الإسلامي والتي تبدو على شكل هلال يمتد من أصقاع إفريقيا إلى آسيا الوسطى، فإن جونسون يقصي من غير تفسير جنوب شرق آسيا حيث يقطن نصف مسلمي العالم، وحيث لا يبدو قيام "خطر" مماثل.

ويقول جونسون إن "مفاهيم الغرب المرتبطة بأسلوبه لا يُعْتَدُّ بها في هذا القوس الفسيح مثل الديمقراطية، والحرية الفردية، ودولة القانون". وهو يستعمل صيغة المبني للمجهول لكي لايشير إلى الفاعل. أما أموس بيرلموترAmos Perlmutter (1992) فهو يرى أن "الإسلام" أصوليا كان أم لا "يتنافى و" الديمقراطية التمثيلية المستندة إلى الليبرالية، وحقوق الإنسان في أسلوبها الغربي"، ولذلك يتعين إقبار الحركات الإسلامية الدينية في مهدها. هذه الخطابات غير المتعاطفة مع الإسلام والمسلمين ليست هي وحدها التي تجعل الإسلام موضوعا للاهتمام. فالزعماء المسلمون وكذا المثقفون كراشد الغنوشي التونسي

(1992) الذي يعيش في المنفى، يهتمون بالموضوع. وهو يثير في بحثه المعنـــون "الإسلام والحرية صنوان"، مفاهيم مثل دور الحكومة في الإسلام كما لـــو أن الإسلام فرض منظورا واضحا غير محصور في الزمان.

ثم إن هاته المحاولات التي تجعل الإسلام موضوعـــا للـــدرس كديـــن وكحضارة تخترق السياسة الأمريكية والخطاب الرسمي. فهنتغتنHuntington (1993) يرى أن الحضارات غير الغربية قد أصبحت فاعلة سياسية. ويبعـــث أطروحات توينبي حول التراث الحضاري فيرى أن "الإسلام والكونفوشـــية" والغرب متناقضان، ويقترح أن يطور الغرب استراتيجيات لإثـــارة الشـــقاق بينهما. ويشخّص توينبي الذي يعتمده هنتغتن إحدى وعشرين حضارة مختلفة، لم يبق منها إلى اليوم إلا ست حضارات.

بيد أن نظرة متفحصة لطروحات توينبي كان من شـــأنها أن تجنـــب هنتغتن استعراض تاريخانية ذات نزعة أخلاقية ونمطية سادت لجيـــل ســـلف. فتوينبي يقول مثلا إن الأتراك العثمانيين قد أخفقوا كحضارة لأنهم "بلغوا مـــا بلغوه من انتصارات مذهلة بفضل ...تبني طبيعة حيوانية، ولأنهم قصروا عقولهم على وجهة واحدة مستمدة من الغريزة وكانت هي مصدر العمل لديـــهم". وتبعا لذلك يصنفهم في خانة الحضارات المتوقفة التي تضم كذلك البوليـــنزيين، والايسكيمو، والبدو (كذا) والإسبارطاكيين (توينبي 1947).

إن استنتاجات توينبي وهنتغتن المغرقة في التبسيط الظاهر من شـــأنها أن تشجع تصوير ديانات وحضارات "أخرى" كما لو أن طبيعتها لا تخضع لمنطق

الزمن على غرار ما ذهبت إليه المدرسة الاستشراقية لجيل سلف. ومن هذا المنظور فإن جملة هنتغتن المقتضبة "الغرب ضد الأخرين"The West versus the Rest من شأنها أن تضلل لطابع الثنائي (المانوي) المغرق في البساطة على غرار دعوة دانيل ليرنر Daniel Lerner "مكة أم المكننة" (ليرنر: 1964). إن هذه النظرة إلى التراث الحضاري على اعتبار أن له "صفات مميزة" من شأنها أن تصرف الأنظار عن التمايزات الداخلية والتاريخية وعن الحوار الحاد الذي يجري بين أصحاب هذه الحضارات.

ومهما يكن من أمر فإن تعبير هنتغتن يعيد مفهوم الثقافة -رغم كونه متجاوزا وعرضة للنقد- في دراسة السياسة الخارجية والعلاقات الدولية، ويوحي بأن مفهوم الدولة/الأمة لم يعد قطب الهوية في السياسة. غير أن الحضارات لا تتحدد على المستوى الإنساني. فالفاعلون هم حملة التراث الحضاري، ويوجد ضمنهم حتى في المجتمعات التي تنعت ب "التقليدية"، وأحيانا بالشعبوية تعدد وحوار داخلي لإبراز أهم القيم الحضارية، وعمن هو "المؤهل" للتعبير عنها، وكيف تطبق. من أجل ذلك فإن الحضارات على غرار الثقافات موضع "نقاش في الزمان وحسب الظروف" (كليفورد وماركوس Clifford and Marcus: 1986).

إن موضوع السجال حول الثقافة والحضارة يكتسي أهمية بالغة لرصد آفاق الديمقراطية في العالم العربي. إن التعابير التي تجعل الإسلام ذا مميزات خاصة كتلك التي اعتمدها هنتغتن مضللة لأنها تصرف النظر عن الدينامية الثقافية

للتحول السياسي. فقلة من الناس تزعم أن كون الإنسان عربيا وديمقراطيا لا يلتقيان. ثم نجد آخرين قد يردّون المنحى غير الديمقراطي لمن هم مسلمين. ولعل مرد ذلك أن مقياس الديموقراطية يتم تعريفه بشكل ضيق يميل إلى مفهومه الغربي. وفي هذا الصادد يعرف سيمور مارتان ليبست Lipsit (1994) الديمقراطية مستشهدا بشومبتر Schumpeter على أنها: "الإطار المؤسسي من أجل الوصول إلى قرارات سياسية بمقتضاها يتوفر الأفراد على سلطة القرار عن طريق الصراع التنافسي حول تصويت الشعب". وحسب هذا المنظور فالديمقراطية هي إما موجودة أو غير موجودة. وبالمقابل يركز مايكل هادسن Hudson، وهو عالم سياسي يُعنى أساسا بالشرق الأوسط، على التحول إلى المشاركة في الحكم أكثر منه على الإطار الرسمي المؤسسي. فهو يقول في كتاباته بأن الديمقراطية "ليست شرطا مثاليا ولكنها مسلسل بمقتضاه تتم ممارسة السلطة السياسية من قِبل النظام والدولة بشكل أقل تعسفا واحتكارا واستبدادا" (هادسن 1988).

بيد أن هناك أرضية وسطا بين هاتين المقاربتين حيال الديمقراطية وتقتضي أن يؤخذ بعين الاعتبار الفهم الثقافي للسلطة السياسية والحكم "العادل"، على خلاف ما ذهب إليه كل من هادسن وليبست. فعوض أن ننظر أولا إلى المؤشرات الديمقراطية المتعارف عليها -انتخابات، نمو مجال الجمعيات الخاصة التطوعية، والتعددية الحزبية- تؤكد هذه النظرة الوسط تنامي السلوك الديموقراطي وعلى ما يعتبره الحاكمون حكما وتسييرا عادلين. وحسب هذا

المفهوم فإن البيروقراطيات وكذا الجيش قد يستمران في التصـــــرف بطريقـــة تعسفية، وحتى الحكم الأشد استبدادا يسعى أن يضفي الشرعية على نفسه مـــن خلال لغة الديمقراطية. ولكي نستعمل تعبيرا مجازيا فهناك حالات كثيرة لـــدول تقف في منتصف الطريق من القفص الحديدي لأنظمة استبدادية متواتـــــرة إلى حرية الديمقراطية، وهي الحالة التي تنطبق على أغلبية دول الشـــــرق الأوســـط اليوم. غير أنه حينما يمسك نظام ما بدواليب السلطة ثم يسمح بدرجة من حرية التعبير والحرية السياسية، آنذاك تعرف المطالبة بمزيد من الحرية السياسية زخمـــا أكبر. وحينما يناقش ليبست مفاهيم المسلمين -وبخاصة العرب- حول السلطة السياسية فإنه للأسف يقع في إسار أحكام القيمة التي تزعـــــم أن النظريـــات الإسلامية "غريبة" عن الحرية السياسية. والنتيجة هي الزعم بأن المسلمين أكـثر من سواهم من أتباع ديانات أخرى محكومون بنظريات دينية تعوقـــــهم عـــن المشاركة في الحكم ديمقراطيا. لكنه يعترف بأهمية الممارسات التنظيمية بما فيـــها تلك التي أدخلتها دول مستعمرة (بكسر الراء) سابقة للتأثير في أفـــق الحكـــم الديمقراطي (ليبست، سيون Seong، توريس Torres 1993). أما هادســـن فهو يصرف ذهنه إلى تطبيق الديمقراطية أكثر منه إلى تعريف لها، بيد أنه يظـــل مُعنى أساسا بالجانب المؤسسي أكثر منه بتحول المعطيات الثقافية. لكل هـــذه الأسباب فإني أركز على ما نعنيه بمصطلح "الإسلام السياسي" نابذا الافـــتراض بأن "الإسلام" فاعل مهم في الحد من نمو الديمقراطية.

وفي هذه المحاولة فإني أقترح: 1) تعريـــف "السياســـات الإســـلامية Muslim Politics" دون اعتماد التعريف "الخصوصي" الذي ساد مـــن ذي قبل، ودون إعطاء محتوى مسبق لهاته السياسات. 2) التواصـــل الجماهـــيرى، وكذا أثر (التعليم العالي الجماهيري) في إعادة رسم المخيال السياسي في الشرق الأوسط (وهو ما سأبينه من خلال نماذج من المغرب والأردن، وشبه الجزيـــرة العربية)، وأخيرا 3) أطرح بديلا للنموذج ذي البعد الثقافي الضيق "الغـــرب في مقابل الآخر"، كمقاربة يمكن للولايات المتحدة أن تستعملها لفهم سياســـات الشعوب "الأخرى".

السياسات الإسلامية

لا حاجة إلى الزعم بأن ما يحرك المسلمين هو العقيدة والمعتقد لوضـــع سياسيات خاصة بهم، على خلاف باقي معتنقي الديانات الأخرى. فنحن نعني بأن السياسيات "إسلامية" حينما ترتبط بموروث من الأفكار والممارسات متفق حولها، حتى وإن لم يكن هذا التراث محددا من الناحيـــة المذهبيـــة. فـــالوعي بالمشاركة في حركة دينية واسعة هو الذي يدفع مسلمين من فرنسا ومصر وفي أرجاء أخرى ويشجعهم على المطالبة بإصلاح مجتمعي وسياســـــي. وتظـــهر محاصرة الكعبة التي تمت في شهر نونبر من سنة 1979، وكذا اغتيال الرئيـــس

المصري أنور السادات سنة 1981 كيف أن جماعات إسلامية تجنح إلى العنف لبلوغ السلطة السياسية. بيد أن الجدل حول الحجاب بكَرْتيل في فرنسا، والذي تم حله من قبل الدولة مؤقتا بإحالة القضية على أنظار السلطات المحلية تفاديا لإثارة أزمة سياسية كبرى، نموذج من السياسية الإسلامية. لقد ذهب أحد المعلقين الفرنسين بعيدا (كيبل Kepel، 1994) حين قال إن الجدل حول الحجاب الإسلامي سنة 1989 بكرتيل، هو بعد إمعان النظر، "ثورة كوبرنيسية"، تؤشر لتغيير نظرة المناضلين المسلمين الفرنسيين لفرنسا من أرض للعمل، حيث يقيمون بصفة مؤقتة، إلى اعتبارها أرض رسالة حيث سيقيمون بصفة دائمة. وكذلك نجد الجماعات الإسلامية التي تدعو للديمقراطية في بلدان مثل الأردن ومصر وتونس والمغرب تظهر كيف أن المسلمين باعتبارهم فاعلين دينين واعين بدورهم، يستخدمون الأدوات السياسية المتوفرة لديهم لإسماع صوتهم السياسي، ولممارسة الضغط لتحقيق الإصلاح. ولا مناص للسلطات الرسمية من أن ترى في كلا الشكلين تحديا قويا للأيديولوجيات الرسمية، وسعيا للتحكم في السياسة.

إن السياسات الإسلامية تصطبغ بالطابع الوطني والمحلي حتى حينما تدعو إلى أبعاد عالمية، وهي لذلك تعكس حوارا داخليا مهما. إن خطاب زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ على غرار زعماء حركات سياسية أخرى تتراوح ما بين الخطاب المعتدل، والخطاب المتشدد المتسم بالطابع الشعبوي (أنظر الأحنف AlAhnaf، بوتيفو Botiveau وفرغوزي Frigosi، 1991)

وهذا الاختلاف ليس مقصورا على الحركات الإسلامية.. فقبل أن يتم حظـــر الجبهة الإسلامية للإنقاذ في مارس 1992، فإن هذا الحوار كان يجري على الملأ داخل الحركة أو خارجها دون أن تكون طرفا فيه، رغم أن الجبهة كانت تقابل ما بين خطابها السياسي وما بين الإسلام والشرعية* ("شكل آخر من أشـــكال الديمقراطية") ومعارضتها "للديموقراطين" الذين يستمدون نموذجهم من الغـــرب (الديفراوي Difraoui 1994).

إن النظرة التي ينبغي أن نجريها على السياسات بما فيها السياسات الإســـلامية، هو أن ننظر إليها باعتبارها المضمار الذي تتحدد فيه الحدود بين وحدات اتخاذ القرار في مجتمع وكيفية تطبيق تلك القواعد لفض التراعات القانونية بين أعضاء ذلك المجتمع. فحتى في الحالة التي تقبل فيها الجماعات الإسلامية تلك التراتبيـــة السياسية القائمة، فإنهم لايوافقون بالضرورة على ذلك الفصل. فعلى ســـبيل المثال فإن العلماء في مصر عارضوا وبشدة جهود الرئيس المصري أنور السادات في جعل قانون العائلة أكثر ليبرالية وبخاصة حرية المرأة في الزواج. لقد اعتـــبروا جهود السادات محاولة للتدخل في ميدان سلطتهم. إن السياسيات الإســـلامية ككل سياسية في أي مكان آخر تتضمن المعارضة حول مجال تدخل الدولـــة، وتطرح الحدود الفاصلة بين اختصاصات الدولة الشرعية وما لا يحق للدولـة أن تتدخل فيه.

* لعل المقصود هنا هو الشورى عوض الشرعية (المترجم).

إن الفكرة القائلة بأن السياسة هي "الصراع حول تصورات النـــاس" (بيكونن Pekonen 1989) تصحيح للفكرة السائدة عن السياسة والقائلة بأن السياسة تتمحور حول علاقات السلطة، و"المصالح". فهذه الأخيرة لا تـــأخذ بعين الاعتبار علاقات الأفراد بداخل مجتمع ما أو بين مجتمعات معينة حول مـــا يعتقدونه أنه الصواب ، أو العادل، أو ما هو مستحب من الناحيـــة الدينيـــة (سيرني Cerny 1990). وبصورة أشمل فإنه يمكن تعريف السياسة على أنهـــا مجال التعاون أو الصراع حول النتاجات الرمزيـــة (جـــيرتز Geertz 1973) ومراقبة المؤسسات رسمية كانت أم غير رسمية التي تضطلع بدور الحكم بالنسبة لرموز مجتمع ما. إن مفهوم السياسة باعتبارها صنع الرموز يحل محل السياســـة باعتبارها تنينا. وبطبيعة الحال، فإن هذا التصـــور يتطلـــب فـــهم الثقافـــات كموضوع تنافس عبر الزمن وفي حالة النهوض.

ورغم افتتان المعلقين الغربيين بالخطاب الإسلامي "الأصـــولي"، فـــإن الاهتمام لم ينصرف إلى المد الكاسح للمسلمين المعتدلين الذين يعتبرون الخطاب الديني السلفي مفلسا، ومما يدل على ذلك الشعبية غير المتوقعة لكتاب محمـــد شحرور "الكتاب والقرآن" الذي يقع في 800 صفحة. ويزعم باعة الكتـــب في الكويت والمغرب أنه "أسوأ من رشدي" لأن صاحب الكتاب مسلم يـــهاجم السلطات الدينية "الرسمية". وقد منع الكتاب في العربية السعودية وقبل ذلك في مصر. غير أن عشرة آلاف نسخة مصورة على الأقل راجت في كل من هذين البلدين. وتم رفع الحظر على الكتاب في مصر منذ سنة 1993، وسمح برواجـــه

في سلطنة عمان السلطان قابوس شخصيا، وهكذا يظهر كتاب شحرور وكتب أخرى في مقابل الشعارات التي تصدح بها الشوارع زاعمة التعبير عن الإسلام "الحق"، وكأنه علامة لاستقطاب قراء جدد، وإرهاص لتعريف جديد للإسلام يدعو للحوار وللاجتهاد (إيكلمان Eickelman: 1993).

التعليم العالي الجماهيري والمخيال السياسي في العالم العربي

إن النظرة التي تقتصر على النشاط الديني تضرب صفحا عن التطورات العميقة التي تعتور المغرب ومصر والأردن وأماكن أخرى من العالم العربي. وهذه التحولات ترتبط بالتعليم العالي الجماهيرى، وانتشار التواصل الجماهيري، وهي العوامل التي أخذت تؤثر بعمق في طريقة تفكير الناس حول السلطة والمسؤولية في مجالي الدين والسياسة.

لقد انتشر التعليم العالي الجماهيري في أرجاء العالم العربي بشكل ملحوظ منذ الستينات. وعلى غرار بقية البلدان التي تقطنها أغلبية مسلمة فإن شيوع التعليم يعيد صياغة مفاهيم مثل الذات، والدين، والأمة، والسياسة. وهي ظاهرة تبلغ في أهميتها انتشار كتب مطبوعة في القرى الفرنسية في القرن السادس عشر. ومن سخرية الأقدار فإننا نعرف عن شيوع التعليم في أوربا خلال القرون الوسطى وما قبل المرحلة الحديثة أكثر مما نعرف عن العالمين الإسلامي والعربي المعاصرين. لقد رصد كثير من الدارسين العلاقة بين التعليم العالي والحركة الدينية، غير أن الاهتمام المنصب على الحركات الدينية المتشددة

صرف الاهتمام عن التطور المفاهيمي الحاصل، وقيام شبكات من التواصل والعمل (إيكلمان Eickelman: 1992). إن النشاط الديني في المجال السياسي ومطالب عناصره هي بشكل جلي ظاهرة حديثة، ودعاته هم من المستفدين من التعليم العالي الجماهري. وبغض النظر عن أهمية هذا التعليم فإنه يؤثر تأثيرا عميقا فيما يعتبره الناس سلطة سياسية شرعية .

إن التعليم العالي الجماهيرى هو في أغلب بلدان الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تطور حديث. ابتدأ بشكل جدي في الخمسينات فقط، مع تعهد مصر بنشر التعليم عقب ثورة 1952. وبدأت آثار هذا المد تظهر في السبعينات بعد أن أنهت أعداد جمة من الطلبة أسلاك تكوينهم. ويختلف تاريخ انتشار التعليم من بلد إلى بلد في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. فلقد بدأ انتشار التعليم في المغرب مع بداية الاستقلال سنة 1956، وازدادت وثيرته في الستينات، وهي تكاد تبلغ اليوم نسبة النمو الديمغرافي. فلقد انتقل عدد الطلبة من سنة 1922 إلى 1957 من 1819 طالبا إلى 230 ألف. أما عن النساء فإن نسبة التزايد تضاعفت خمسين مرة من الستينات إلى اليوم.

وينضاف عنصر آخر في تغير المشهد وهو تداول الكتب والمجلات. ويتذكر الشاعر المغربي محمد بنيس مرحلة دراسته في السبعينات حينما بدأت مطبوعات ثقافية ترى النور باللغة العربية في حجم ضئيل عوض الفرنسية التي كانت اللغة المهيمنة لدى النخبة المتعلمة. أخذ الطلبة في المحاضرات والملتقيات العامة يصرون على أن يتكلم أساتذهم وزملاؤهم باللغة العربية وألا يستعملوا

كلمات فرنسية أثناء التخاطب باللغة العربية حينما يكون المصطلـــح باللغــة العربية متوافرا والتعبير بها ممكننا. إن التحول من الفرنسية إلى العربية وتزايـــد الاندماج في مسلسل التعليم العالي سمح بتزايد المشاركة في النقاش حول السلطة والثقافة والمجتمع. إن الفوران الثقافي الذي شهدته مرحلة الســـبعينات والـــتي صورها بنيس شهدت ظهور أول الأفواج من المغاربـــة "عادتهـــا الغالبـــة في التفكير" تتم باللغة العربية، اللغة الوطنية للبلد (بورديــو 1988: Bourdieu). وعلى شاكلة أماكن أخرى فإن ضغط هاته الأفواج خلق حاجة لتصور جديـد للإسلام والسياسة وأدى إلى ظهور قرّاء جدد لنوعية جديدة من الكتب باللغـة العربية.

ورغم تزايد عدد العاطلين في صفوف الطلبة الجامعيين فـــإن القـــراءة أضحت بالنسبة إليهم وسيلة للاستفادة وتنظيم وصوغ أفكار موضوعية حـــول المجتمع والسياسة والذات (شارتيه Chartier: 1987).

ونتيجة لذلك فإن كتبا وسوقا جديدين تطورت مفضيـــة إلى تحـــول مذهل في الصور والقاموس الذي من شأنه أن يؤثر في آفاق التفكير السياســـي. وتمنح مصر وهي من البلدان القلائل التي نتوفر فيها على بيانات حول عـــــدد القراء نموذجا لتغيير سوق الكتب والمجلات. ورغم أن الدراسات حول القـــراء في مصر وفي بقية العالم العربي لا تزال ضعيفة فإن القلة التي نتوفر عليها تُظـــهر أن واحداً إلى اثنين في المائة من السكان يقرأ كتبا بصفة مســـــتمرة. بيـــد أن الحديث عن الكتب إما بصفة شفوية أو عبر الإعلام السمعي أو البصري أو في

الجرائد والمجلات (كونجزاليس-كيخانو 1994:Ganzales-Quijano) ينفذ إلى شرائح عريضة من المواطنين. كما أن الرقابة تثير الاهتمام إلى الكتب بمنعها أو محاولة الحد من رواجها. أما التطور السريع فهو ذلك الذي حدث في المطبوعات ذات المضامين الدينية. كما أن انتشار التعليم الجماهيري العلماني زاد من التعلق بالثقافة الإسلامية. وكما يشرح ذلك كونجاليس كيخانو فإنه في الفترة الناصرية كان تأثير الكتب الدينية في مصر محدودا أو على الأقل في البيانات الرسمية. لكن فتح سوق الكتاب في السبعينات ورفع الرقابة وكذلك الدعم من لدن الدول البترولية جعل الكتب الدينية تستحوذ على مجال الإنتاج، و أصبحت الكتب في مصر في السنوات الأخيرة جزءا من الثقافة الجماهيرية. أما "المنتوج" الموجه لاستهلاك نخبة مثقفة فقد أضحى فصيلة في طور الانقراض.

ورغم أن "كتب ميكي ماوس" (ميكي جيب) تظل هي الكتب الأكثر انتشارا، فإن ما يطلق عليه كونجاليس-كيخانو الكتب الإسلامية أخذت تحظى بشعبية كبيرة، فهي كتب رخيصة في نصوص جذابة في متناول القراء الذين يعدمون المؤهلات العلمية التي كانت متوافرة لدى الأطر المتعلمة في الفترة السابقة. وهي تمزج مزجا خفيفا بين الأسلوب الشفوي والتخاطب، وتستفيد أغلفة هذه الكتب من التكنلوجيا المتطورة بهدف أن تكون جذابة من حيث المنظر في الوقت نفسه. إننا لا نستطيع للأسف الشديد أن نصور الألوان الحية الواردة في كتاب الشيخ عبد الحميد كشك (أيها المسلمون أفيقوا) ففي الغلاف

نجد صورة مسلم بلحية زرقاء جالسا أمام طاولة عليها قرآن في غلاف أحمـــر وهو يغطي عينيه وفوق رأسه ثعبان ليموني وأزرق على وشـــك أن يلدغـــه. وتذكر أغلفة أخرى بتلك الكتب الصغيرة التي يوزعـــها "شـــاهدو يـــهوذا". فكتاب ليلى مبروك "رحلة إلى عالم الخلود: العدالة يوم القيامة"، يظهر يدا نحيلة تمتد من مسبح أحمر قاني وفي أعلى العنوان نشاهد حلقة موشاة وخلف المشهد مسلمان يصليان. أما كتيب لسعودي بغلاف غريب فإنه يظهر كرة حمراء قانية وسط بئر في صحراء قاحلة ويشرح كيف أن الديمقراطية الـــتي تتســـرب إلى العالم الإسلامي لا تتطابق مع الإسلام، ذلك لأن الإسلام إذ يجعل الحكم بيـــد الخالق كما تفهم النخبة الدينية العالمة فإن الديمقراطية باعتبارها كلمة أعجميـــة تفترض بالضرورة أن الحكم يمارس من لدن المخلوقين، وهكذا فـــإن الكفـــار والجهال سوف يتوفرون على نفس الحق في الحكم منتحلين حكم الله. إن هـــذا الأسلوب في السجال -وهو صورة منعكسة لصورة هنتغتن- يُنظر إليـــه وفي أرجاء عدة من العالم الإسلامي بما في ذلك شمال إفريقيا بكثير من الاستخفاف من قِبل الكثيرين، لكنه في الوقت نفسه يعتبر أسلوبا في متناول العديدين، علـى خلاف ذلك الذي يدافع عنه المسلمون المعتدلون مثل بنسعيد الذي يدعـــو إلى التعددية السياسية في كبريات المطبوعات العربية.

أما مؤلفون آخرون فهم يجرون تجارب في شكل كتب مسلية بما فيـــها قصص من القرآن (الصديق Seddik: 1989) تنتشـــر في شـــهر رمضـــان وموجهة أساسا إلى مسلمين أوربيين ناطقين باللغة الفرنسية. وعلى الغـــلاف

تظهر آية من القرآن من سورة يوسف "نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن" باللغتين العربية والفرنسية كما لو يراد أن تضفي الشرعية على هذا المسعى، وباعتبار الكتاب يحظى كذلك بمباركة السلطات الرسمية المختصة في العلوم القرآنية (الصديق: 1989). ويوحي كل من ثمن الكتيب ووجوه الأبطال والأنذال ذوي السحنة الأوربية، التوتر بين التقنية والتجسيد فيما يعتبره دوكلاس Douglas ومالتي دوكلاس Malti-Douglas "تجزيء" المضامين الإسلامية والعالم العربي. وقد أقدم المجلس الأعلى للعلماء في تونس على حظر الكتاب، وبعدما منعت كتابا للمؤرخ التونسي محمد الطالبي الذي هزأ بقرارهم (1992 : 120-21). إلا أن المنع الذي طال كتاب الطالبي الذي يتضمن دعوة قوية ضد الرقابة الدينية رفع فيما بعد.

ولئن كانت كتب الصديق المسلية هي تجارب موجهة إلى جمهور ميسور فإن الكتب الإسلامية تروم استقطاب المخيال الديني وضمنيا السياسي للجيل الجديد. ففيها يجد القارئ صدى لما يعرفه وأجوبة لتساؤلاته حول الدين والسلوك.. قد لا يعتد المثقفون الذين يسيرون على السنن المألوفة بشرعية المقاولين التجاريين الذين يستفيدون من سوق تسمح للشيخ شعراوي ببيع 250 ألف نسخة في الوقت الذي يعتبر فيه 10 آلاف نجاحا، و50 ألف قمة المبيعات. ولكنهم لا يستطيعون عدم الاعتراف بهاته الثقافة الشعبية الناهضة

والتي بمقتضاها أصبح الكتاب الإسلامي سلعة في متناول الجمهور الواسع (كونزاليس- كيخانو: 1994).

ومع إمعان النظر بصفة بعدية لا تبدو ثورة 1952 المصرية قطيعة مع الماضي منها إلى تكثيف تصور الملكية حول توجيه التغيير من فوق. وهذه النظرة هي التي يرمز إليها مجسد للملك فاروق (كونجاليس-كيخانو 1994) التي تظهر صحافة مكتوبة تحت اسمه وتاجه وخلفها مدينة تتخللها المآذن. وفي صدر الصحيفة رجل متعلم يسلم كتابا إلى فلاح محتبي قرب محراثه وجاموسته. وهاته الصورة الذاتية لتوزيع المعرفة لم يتم تجاوزها خلال سنوات حكم الطغمة العسكرية ورئاسة عبد الناصر. أما الثورة الحقيقية فقد بدأت فيما بعد حينما خلق التعليم الجماهيرى جمهورا جديدا للكلمة المكتوبة. فبعد التأمل يظهر أن الإصلاحات الاقتصادية التي دشنت في السبعينات خلقت بصفة غير إرادية مجالا لإعادة توجيه ثقافي وفكري عبر "قوات السوق" التي مكنت من الأسلمة من تحت، في منأى عن رقابة قوات الدولة أو أي وسيلة أخرى تستطيع أن تخضعها لرقابتها.

وعلى العموم فإن مضاعفات التعليم العالي الجماهيرى والتواصل الجماهيرى تتضمن 1) تغيير معنى خطاب السلطة، 2) ظهور معنى للدين وللسياسة باعتبارهما منظومة وموضوعا، 3) تغيير مفهوم اللغة والمجموعة.

إن التعليم الجماهيري يرسخ أولا القطيعة مع التقاليد السابقة فيما يخص السلطة، عن طرق تداول مباشر، وإن يكن انتقائيا للكلمة المكتوبة.

فالمعتقدات والممارسات يتم التعبير عنها على الملأ بدون تدخل السلطة التقليدية للنخبة الدينية، وموجهة للعمل السياسي على خلاف ما كان عليه الحال من قبل. إن ظهور هذا الخطاب المكتسح الجديد يؤثر على الصورة التعبيرية لكل من الدولة وللمعارضة، دينية كانت أم علمانية. وثانيا فإن التعليم والتواصل الجماهيرين يدعمان المفهوم الذي بمقتضاه يكون فيه الدين والسياسة نظامين مكتفيين لذاتهما قادرين على أن يستوعبا خصائص من منظومات أخرى. ويشجع التعليم الجماهيري هذا الاتجاه حينما يعرض للإسلام باعتباره موضوعا ضمن مواضيع أخرى في المسار الدراسي رغم ما يقال للطلبة من أن الإسلام "كل لا يتجزأ" ومتضمن لكل شيء . إن الطبعات المتتالية لكتاب السيد قطب "العدالة الاجتماعية في الإسلام" تبين كيف أنه طور نظرته للإسلام باعتباره نظاما منسجما ومنطقيا مما يجعله في آن واحد مرنا وشاملا ومتميزا" (شيبارد Shepard: 1992). وحتى الإسلام المتشدد يقبل كثيرا مما يستعار من الغرب (شيبارد 1987 وكذلك 1989) على اعتبار أن الإسلام نظام مما يجعل عملية الاستعارة سهلة رغم أن هذه الاستعارات يتم إنكارها أو عدم الإقرار بها. غير أن "المعتدلين" في مواجهتهم للمتشددين هم أكثر استعدادا للاعتراف بهذه الاستعارات مقدمين أن مبادئ الإسلام إن كانت أزلية، فإن وسائل تطبيقها يمكن أن تتكيف وفق السياق التاريخي. وهو ما دفع به أحد الدعاة الدينيين من دول الخليج العربي. ففي سنة 1978 زعم أن الديمقراطية لن تستتب في العالم الإسلامي على اعتبار أنها مفهوم مغاير للشورى، التي هي مفهوم قرآني

وإسلامي، وفي سنة 1990 أقر أن الديمقراطية مطابقة للإسلام. وحينما ذكّره كاتب هذه السطور بما قاله عقدا من الزمن من قبل أجاب: "نحن الآن على معرفة أحسن. فالشورى ليست مفهوما مهما في القرآن، واستعماله الذي ورد في مواضيع قليلة غامض، فيمكن مطابقة الديمقراطية مع المثل الإسلامية" (استجواب ، الرباط 11 يونيه 1992). وقد يقال نفس الشيء عن النشطاء الإسلاميين في المغرب حينما يعلنون أنهم منغمرون في "أسلمة" مجتمعهم، فإنهم في قولهم ذاك يعلنون ضمنيا عن إيمانهم بنظام واحد للمعتقدات والطقوس هو الذي يمثلونه، في مواجهة منظومة المعتقدات والممارسات التي يتبناها الآخرون. وكذلك في ما يخص إباضيي الجزائر وعُمان فإن التعليم الحديث والاتصالات المكثفة مع مسلمين آخرين أتاح بروز ظواهر مثل الخطاب الشفاهي (أشت Ausht 1982)، والفيديو والكتيبات لمساعدة الطلبة الإباضين على شرح عقيدتهم لمسلمين آخرين غير مؤهلين لفهمها.

وأخيرا فإن لغة مقعدة متواضع حولها تدفع إلى شعور جديد للجماعة والوشائج التي تربطها. ففي الهند عقب أحداث مسجد أيوديا في دجنبر 1992 انتقلت الأحداث من نزاع محلي إلى أزمة وطنية في علاقات الهندوس والمسلمين نظرا "لأن انتشار التلفزيون العارم وتقلص احتكار الحكومة الهندية للأخبار المراقبة". لقد كان سرد تلفزيون ب. ب. س العالمي الذي يتتبعه المتكلمون بالإنجليزية في الهند نموذجا للتغطية المتوازنة، لكن الصور التي صاحبت السرد كان له تأثير "نداء للانخراط لمناضلي كلا الجانبين" (تغذية الأصولية، 1993).

لقد كان للصور التي بثها شريط فيديو من شبكة أمريكية عقب أحداث مجـلزر في مخيمي صبرا وشاتيلا في بيروت سنة 1983 نفس الأثر، ونفس الشيء يقـلل عن مجزرة الخليل في غضون فبراير من سنة 1994. ومثلما يقول بينيديكـت أندرسون Benedict Anderson (1983) فإن الإقدام على كتابة لغـات التخاطب في أوربا وانتشار تكنولوجيا الطباعة قد خلقا مجموعات لغوية واسعة أوسع من تلك التي تتم عن طريق التفاعل وجها لوجه، رغم أنها تظل أصغر من الجماعات التي تخلقها لغات مقدسة. ويمكن أن ننقل هذه الإرهاصات، مـع بعض التغيرات، إلى العالم العربي حيث طرأ انتقال مكثف إلى الكلمة المطبوعة، وكذا التحول إلى لغة عربية متواضع عليها فيما يخص كلام التخاطب. ففـي دول العالم العربي حيث توجد لغات أخرى للتخاطب مثل الأمازيغية والكردية، فإن استعمال اللغة العربية يتزايد باعتبارها أهم لغة للتعليم والتخاطب الرسمي .

إن من مؤشرات التغيير في المخيال الديني والسياسي لجيـل الشـباب المتعلم في أرجاء كثيرة من منطقة الشرق الأوسط هو سعي الدولـة إلى تبـني الخطاب الديني. ففي المغرب في الستينات وبداية السبعينات استعملت كل مـن الملكية والمعارضة خطابا "تنمويا" يفصل ما بين القضايـا الدينيـة والقضايـا السياسية. لكن مع نهاية السبعينات تغير خطاب مناصري الملكية وأضحى يترع أكثر فأكثر إلى خطاب ديني. ودفع الملك الحسن الثاني نفسه بأنه يرسي إطـارا لمسؤولي وزارة الداخلية متمرسين على أساليب الإدارة والفكـر الإسـلامي، زاعما بأنه إطار يستوحي نموذج النبي محمد (الحسن الثاني: 1984).

لقد تعلمت الدولة استعمال الصحافة لجعل الرواية الرسمية للتاريخ أكثر شعبية من خلال كتب مرسومة بالعربية والفرنسية تعرض حتى للمحـــاولتين الانقلابيتين 1971 و 1972 (Saint Michel 1979).

إن التعليم الجماهيري يمكن المواطنين من الحديث مع سلطات الدولـــة ودفعها إلى أن تكون فاعلا ضمن فاعلين أُخر، ومن ثمة إلى تصور جديد لذاتها.

أية حظوظ للديمقراطية ؟

رغم أن الانتشار الواسع للتعليم ووسائل الاتصال يساهم بشكل عميق في تغيير التطلعات والأفكار الأساسية حول طرق الحكم الشرعي عبر كافـــة بلدان الشرق الأوسط، فإن آفاق الديمقراطية تختلف بـــاختلاف المؤسســـات السياسية الخاصة بكل بلد على حدة. وهذا لا يعني بأن ما يقع من تطورات في هذا البلد أو ذاك ليس له انعكاسات على البلد الآخر. فشبح التطرف الديـــني اللامتسامح وما يقابله من ردود فعل عنيفة من قبل الدولة في الجزائر المجـــاورة، يتم نقله يوميا عبر الصحافة والتلفزة. أما في مصر، فإن الاغتيالات والمواجهات العنيفة بين الإسلاميين وفرق التدخل التي ترعاها الدولة، أصبح واقعا معتادا.

هذا العنف، خاصة بعد النهج الراديكالي الذي أخذت تســـير عليـــه السياسة الجزائرية منذ 1989، أدى في المغرب مباشرة إلى الانتخابات الجماعية في أكتوبر 1992، ثم التشريعية في يونيو 1993. ورغم ما نشر عـــن وقـــوع حالات التزوير في كلا الاستحقاقين، فقد لوحظ أنها كانت عموما أكثر نزاهة من سابقاتها (المؤسسة الدولية للأنظمة الانتخابية 3: 1993 (IFES). فـــإلى

حدود 1992 عندما أخذ الجيش بزمام الأمور، اتبعت الجزائر نمـــوذج "Big Bang" فيما يخص مسألة الدمقرطة - التنفيذ السريع والمباشر في صنع القــرار على أساس الاستشارة الشعبية. أما مقاربة المغرب فقد كانت ولا تــزال مقاربــة تدرجية (أنظر الجدول). وكما كان الشأن بالنسبة للانتخابات الجماعية لســنة 1992، فإن الانتخابات التشريعية ليونيو 1993 حول 222 مقعدا من أصــل 333 مقعد لم تفرز أغلبية لصالح أي حزب من الأحزاب. وفيما يخص 111 من المقاعد المتبقية بالاقتراع غير المباشر، فقد أجريت الانتخابات حولها بتاريخ

- الجدول -

الاستشارة	التاريخ	نسـبة المشـاركة (%)	النتائج
المراجعة الدستورية	04 شتنبر 1992	97،29	99،96 11804038 صوت
الانتخابات الجماعية	16 أكتوبر 1992	75	5724 منتخب
الانتخابات التشريعية المباشرة		- 63	
	25 يونيو 1993	- 13% ملغاة	222 منتخب
الانتخابات التشريعية غير المباشرة	17 شتنبر 1994	——	111 منتخب
الانتخابات "الجزئية" المباشرة	26 أبريل 1994	53	14 منتخب للبرلمان وآخــرون للمجالس البلدية
الانتخابات "الجزئية" غير المباشرة	16 شتنبر 1994	——	3 منتخبين للبرلمان

رغم ملاحظة المتتبعين للنقائص التي شابت انتخابـــات 1992-1994، فـــإن المقاربة التدرجية التي نهجها المغرب كانت لها ميزة منــح الوقــت للنشــطاء السياســيين

والمسؤولين الحكوميين على كل المستويات للتكيف مع الأشكال السياسية الجديدة. المصدر: جريدة البيان. النتائج الرسمية للانتخابات.

17 شتنبر 1993. وبتاريخ 26 أبريل 1994، أجريت الانتخابات الجماعية والتشريعية "الجزئية" -حول 14 مقعدا - في الدوائر الانتخابية التي ألغيت نتائجها.

ولعل الأسباب الكامنة وراء هذا العدد الكبير من الأصوات الملغاة في انتخابات يونيو 1992 والتي وصلت إلى 13% من 153221 صوت المدلى به وطنيا (50% في بعض المدن كطنجة)، تختلف من منطقة إلى أخرى، فإن وجود نسبة عالية من الأصوات الملغاة يمكن قراءته كمؤشر لرغبة أكثر في توظيف أدوات "النظام" الانتخابي، بعلاته، وكوعي بأن هذا النظام يمكن استغلاله لخدمة أهداف الناخبين، وكما حصل إبان الانتخابات الجماعية لسنة 1992، فإن بعض المرشحين حاولوا شراء الأصوات، وتراوح "سعر السوق" ما بين 50 و 100 درهما للصوت في بعض المدن كالدار البيضاء وخريبكة. ولسوء الحظ، فإن التقارير عن عملية فرز الأصوات لا تميز بين الأظرفة الفارغة والأصوات الملغاة لسبب من الأسباب الأخرى. ومهما يكن، فالاستجوابات التي أجريت مع المسؤولين عن مكاتب الاقتراع ومع الملاحظين ممثلي الأحزاب في إحدى الدوائر غداة يوم الاقتراع توحي بأن أغلبية الأصوات الملغاة يرجع سببها إلى الأظرفة الفارغة. وأفاد تقرير حول النتائج المفصلة في منطقة أخرى عن وجود ترابط بين الأصوات الملغاة والأصوات المعبر عنها لصالح مرشح

خاسر عرف أنه اشترى الأصوات (أنظر أيضا تقرير المؤسسة الدولية لأنظمة الانتخابات 1993). وقد كانت مثل هذه الأفعال محدودة في بعض المناطق لأن المرشحين عينوا ممثلين عنهم لمراقبة ورصد ممارسات منافسيهم الذين حاولوا الحصول على سند السلطات المحلية.

إن لجوء الأحزاب المتنافسة إلى اللجان الإقليمية لتتبع الانتخابات وإلى سلطات أخرى لفضح الخروقات يدل على تنامي الثقة في "سيادة القانون" ويدل أيضا على وعي الناخبين المتزايد بالهوة الفاصلة بين خطاب الدولة وممارساتها.

ولا يمكن معرفة إن كان الامتناع عن التصويت أو التصويت بالظرف الفارغ يعود لأسباب دينية، رغم أن الإسلاميين في بعض المناطق شجعوا الناخبين على المقاطعة. كما أن انخفاض نسبة المشاركة يوحي بأن تدخل الدولة في إجبار الناخبين على المشاركة كان أقل حدة مقارنة مع تونس خلال انتخاباتها الرئاسية والتشريعية في 20 مارس 1994، حيث أعيد انتخاب زين العابدين بن علي بمشاركة 99،81 % من الناخبين و ب 99،96% من الأصوات المعبر عنها. أما نتائج الانتخابات التشريعية فكانت أقل إثارة، ولكن مع ذلك فاز حزب بن علي ب 144 مقعدا من أصل 163، وتقاسمت أحزاب المعارضة الأربعة ل 19 مقعدا المتبقية.

إن التمحيص في نتائج الانتخابات وحدها يحول الاهتمام عما يجري من تحولات باطنية عميقة. فالإجراءات والخطوات المتبعة في تهييء الاستحقاقات

وإقناع جمهور الناخبين و الأحزاب للمشاركة توحي بأن "سيادة القانون" قد تعطي نتائج إيجابية، وتوحي أن الانتقال إلى حكم أقل تعسفا وإقصاء وسلطوية أمر ممكن، وذلك على الرغم من شروط التزايد السكاني السريع وركود الاقتصاد وتفاقم البطالة ووجود شباب أكثر تعلما من الأجيال السابقة وأكثر قابلية للبدائل الدينية الراديكالية.

إن ما لم تستطع النتائج الرسمية تبيانه هي تلك الترتيبات المعقدة والضرورية لتحريك عجلة الاستحقاقات مع إقناع الأحزاب السياسية المغربية بأن الانتخابات ستكون نزيهة. فالمفاوضات وراء الستار لم تكن سرية، إذ أنها كانت معروفة على نطاق واسع، ومنشورة على صفحات الجرائد. ومن بين المواضيع المطروحة حينها:

1- خلق لجان وطنية وإقليمية لتتبع الانتخابات ومراقبة حالات التزوير والخروقات.

2- إدخال اللوائح الانتخابية إلى الحاسوب للحد من إمكانية الغش مع إدخال قوانين مسطرية لمعالجة حالات الغش والخروقات.

3- خفض السن القانوني التصويت من 21 إلى 20 سنة.

4- منح الأحزاب السياسية الحق في التلفزيون لأول مرة*.

وعرفت الساحة الوطنية المغربية تغييرات أخرى دقيقة. فمع منتصف سنة 1992، بدأت أنشطة الجمعيات الحقوقية تظهر في الصحافة الوطنية بشكل منتظم وحتى عندما كانت الصحف تمسك عن نشر تقارير مفصلة حول

* لم تكن أول مرة يتاح للأحزاب السياسية عرض برامجها على التلفزيون في حملة انتخابية ذلك أنها بدأت أول ما بدأت مع الإنتخابات المحلية ليونيه 1983 (المترجم).

التجاوزات في مجال حقوق الإنسان بسبب الرقابة، فإن بعض الجرائد الوطنية كانت تتناول الكتب التي تعرضت للمنع، والانشغالات المستمرة للمنظمات الحقوقية الأجنبية حول ما يجري في المغرب. الأمر الجديد الآخر هو ما أثاره الخطاب الملكي بمناسبة ذكرى 20 غشت 1992 عندما نادى الملك الحسن الثاني بإعادة نظر واسعة في مسألة حقوق المرأة وتعديل مدونة الأحوال الشخصية. ورغم أن النتائج لم تكن في المستوى المطلوب، فإنها أعطت انطلاقة لسلسلة من الندوات والجلسات التشريعية وأحدثت نوعا من الحركية، خصوصا وأنها اقترنت بانتخاب امرأتين في البرلمان. وأخيرا، تم تحرير قانون الصحافة وخفت القيود عنها عندما انفجرت فضيحة أخلاقية كبرى وسط شهر مارس-أبريل وتتبع المغاربة فصولها- وكأنها مسرحية أخلاقية بمناسبة شهر رمضان- من خلال محاكمة مسؤول أمني سام في الدار البيضاء عن جرائمه الجنسية التي كان ضحيتها ما يقارب 1500 امرأة، قام بتصويرهن على أشرطة فيديو (قضية ثابت). ورغم أن الإذاعة والتلفزة ظلتا صامتتين، فإن الصحافة المكتوبة قامت بتغطية واسعة للمحاكمة، وخلال شهر رمضان ارتفعت مبيعات الجرائد إلى أقصاها بفضل جهود الصحفيين الذين شحذوا مهاراتهم في تحقيقاتهم الصحفية (بما فيها صحافة الإثارة) وكانت الجرائد تنفذ باستمرار.

من الأكيد أن ثمة عيوبا ونقائص في المسلسل الانتخابي في المغرب، ولكن خلافا للانتخابات السابقة، لا يمكن إرجاعها فقط إلى خطة محبوكة من طرف السلطة المركزية، فرغم ادعاءات الأحزاب السياسية بأنها تغطي مجموع

التراب الوطني، فإن ذلك ليس صحيحا. وخلافا للوضع القائم مباشرة بعد الاستقلال سنة 1956، لم يستطع أي حزب أن يتجذر تجذرا عميقا في جميع المناطق القروية، إذ ما زال يتحكم فيها مرشحون بدون انتماء سياسي، غالبا ما يتعاونون مع الحكومة كمسؤولين محليين. وحتى الأحزاب الخاسرة تُقِرُّ ب"شفافية" انتخابات 1992 و 1993. ولعل الأداء الضعيف للأحزاب في عدد كبير من المناطق يوحي بأنها بدأت تخطو الخطوات الأولى في التمكن من التقنيات الضرورية لضمان السند الشعبي.

إن الفاعلين في الحقل السياسي بالمغرب يطرحون السؤال التالي: لماذا تحدث كل هذه التغييرات الهامة ظاهريا الآن بالذات ؟ إن أحد الأسباب الرئيسية في نظرنا، هو التحول الثقافي الطويل الأمد في الحساسيات الدينية والسياسية. والعنصر الآخر الأقرب زمنيا يعبر عنه زعيم سياسي معارض بقوله: "نحن الآن بصدد المرحلة الأولى من تحول نظام السلطة في المغرب. ففي السبعينات والثمانينات كنا نطرح السؤال: ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الأحزاب السياسية في الملكية ؟ واليوم تحوَّل السؤال إلى سؤال آخر: ما هو دور الملكية في مجتمع حديث ؟ هذا السؤال ممنوع من الناحية التقنية، ولكن الحسن الثاني يعرف أن الموضوع يشغل بال الجميع" (استجواب أجري في الرباط بتاريخ 11 يونيو 1992).

إن ريمي لوفو Rémy Levau (1993)، وهو ولاشك من أقدم الفرنسيين إلماما بالحياة السياسية في المغرب، ذهب بعيدا في التحليل إذ قال إن

مغرب التسعينيات يختلف عن مغرب الستينيات مثلما تختلف إسبانيا اليوم عن الوضع الذي كانت عليه بعد موت فرانكو سنة 1975. هذه المقارنة تبعث في أول وهلة على التفاؤل ولكنها أيضا تدفعنا لأخذ الحيطة والحذر، لأن انتقال إسبانيا نحو الديمقراطية لم يمر دون تعرضه لمخاطر كبيرة. فالاقتصاد الإسباني سبق له وأن طور علاقات دولية هامة لا تخضع مباشرة للحكومة، كما أن الطبقة الوسطى توسعت بشكل ملحوظ وتقلصت الفوارق بين الحياة في المدينة والبادية. في المغرب، وعلى الرغم من المؤشرات الاقتصادية الإيجابية نسبيا خلال السنوات الأخيرة، فإن دور الحكومة -والقصر- مازال هو المهيمن، ومازال التزايد السكاني يهدد التحسبات الاقتصادية الطفيفة للسنوات الأخيرة. ومع ذلك، فإن أغلب المغاربة لديهم قناعة بأن الكيفية التي مرت بها انتخابات 1993 تعد قطيعة مع ممارسات الماضي، وهو الشيء الذي يسمح "للديمقراطية" في أن يكون لها محتوى فعلي ويصبح مفهوم "سيادة القانون" أكثر من مجرد شعار.

إن الإمعان في الانتخابات في جهات أخرى من الشرق الأوسط يوحي بأن المؤسسة الاجتماعية للانتخابات التشريعية "المقتبسة من الغرب، هي الآن قيد الصياغة والفهم والتجريب وفق الممارسات والدلالات الثقافية المحلية"، وتشكل في ذات الوقت إطارا يسمح بتحدي تلك الدلالات والممارسات وإعادة صياغتها (Layne 1994). وتقول لندا لاين بأن المسألة الأساسية التي كانت مطروحة في الانتخابات التشريعية الجزئية في الأردن في 20 مارس

1984 هي في ما إذا كان أعضاء القبائل يصوتون بناء على اعتبارات قبلية. ورغم أن الزعماء التقليديين للقبائل ما زالوا يحظون بسلطة معنوية كبيرة، فإن الناخبين عموما يمنحون أصواقمم لمن يروهم موهلين في تمثيلهم أحسن تمثيل، لأن اختياراقمم لم تكن ترتكز بالضرورة على المنطق القبلي أو دعم الزعامة القبلية الموجودة آنذاك. وكما هو الحال في المغرب، فإن العملية الانتخابية تعبر عن طقس من الطقوس، والغرض منها هو إضفاء طابع الشرعية. وفي الوقت الذي يلجأ فيه المغرب لاستعمال أوراق ملونة تحمل الرموز الحزبية لتسهيل مشاركة الناخبين الأميين، وغير الأميين في عملية الاقتراع، فإن الأميين في الأردن مطالبون بالإدلاء بأصواقمم جهرا أمام المسؤولين في مكاتب الاقتراع، وهو نفس الاختيار الذي أصر على الإقتداء به الناخبون المتعلمون أيضا. وترى لاين أن قيمة استقلالية الشخصية عند العرب من خلال هذه الممارسة وإيديولوجية الانتخابات الديمقراطية تتكاملان وتتعززان فيما بينهما، إذ أن الاقتراع السري يقترن بعدم التمييز بين الأشخاص. وفي سياق الواقع القبلي الأردني، فإن منح "الصوت" -وهو المعنى الحرفي للتصويت- يعتبر وسيلة لرفض الفصل بين دور الناخب والشخص (لاين 1994). كما تفيد دراسة حديثة حول انتخابات 1993 في الأردن، والتي جرت دون تسجيل أي خروقات هامة، التقدم الحاصل في إضفاء الطابع المؤسسي على المجتمع المدني - بما في ذلك الجماعات الإسلامية - في إطار الملكية (Brand, 1995).

وعلى صعيد الجزيرة العربية، أجريت الانتخابات في الكويت واليمن، مع العلم أن المعارضة في عدد من دول هذه المنطقة تنهج طريق "سياسة الصمت" عوض التعبير عن آرائها علانية. وحتى الحكومات الأكثر محافظة بدأت تحاكي خطاب المعتدلين عبر تدعيم أو إنشاء المجالس الاستشارية. وقد تكون بعض الخطوات مترددة أو يكون دافعها الدهاء في بعض الحالات، لكنها تعترف بضرورة احترام ولو صوريا المشاركة الشعبية لتعزيز وتثبيت الشرعية. إن فهم هذه الخطوات يعني أيضا تجاوز الخطاب الشكلي الجامد لبعض النشطاء السياسيين، وإدراك (استيعاب) معنى الأشكال السياسية المحلية والقضايا المطروحة (Eickleman, 1984). فالشعر في اليمن، على سبيل المثال، يعتبر أداة فعالة في النضالات السياسية، وتعتبر القصائد الشعرية وسيلة للتعبير عن الأفكار السياسية وربطها بالمصالح والهويات المحلية (Caton 1990). والغريب، أن معظم الناس ينتمون إلى عدة أحزاب سياسية، عوض الانتماء إلى حزب واحد. فتغيير الأحزاب وازن بالنسبة لهذه الهويات وفاعل في تدعيم المجتمع المدني. (دريش وهيكل، Dresh & Haykel 1995). ويرى دريش أن فهم آفاق الديموقراطية في سياق الواقع اليمني، يستلزم "معرفة محلية" تعترف بخصوصية الأشكال التي تتخذها المشاركة السياسية في اليمن والتي لا يمكن تعميمها عن طريق أداة واحدة، حتى وإن كانت تنتمي إلى الثقافة الكونية التي تمثلها الانتخابات مثلا. فهذه الأخيرة لا تكتسب جوهرها النوعي إلا إذا تم فهمها في سياق فهم سياسي غير مستمد مما وراء نظرية محددة ومبالغ فيها يعتبر

"الانتخابات الوسيلة الوحيدة للتعبير عن إرادة الشعب" أو مباشرة عبر "سريان الحياة الاجتماعية في اليمن دون الاعتماد على اليمنيين العارفين بما يجـــــري في بلادهم" (دريش وهيكل 1995). وعلاوة على ذلك، فإن حدود ما يمكـــــن اعتباره "سياسيا" في اليمن يعرف اتساعا كما في الدول الأخرى.

إن القيود التي وضعتها الحكومات المتعاقبة ضد الأفراد والجماعات الـتي ترفع أصواتها للمطالبة بالتغيير لا يلغي تبني المشاركة الشعبية في تدبير الحكـــم، والتي ترتبط بارتفاع المستوى التعليمي والانفتاح على النظم البديلة في مجـــــال الحكم. وإن تجاوز جزء من النضال السياسي للحدود المرسومة يتطلب مـــــدة زمنية معينة لتحقيق ذلك. فخلال سنتين فقط، بدأت الديمقراطية في المغــــرب تكتسب جوهرها النوعي وذلك خارج مراسيم القوانين الحكومية والشــعارات الحزبية -وقد ساهم في تسريعها وترسيخها ما يجري من أحداث في الجزائـــــر الجارة. نفس الشيء ينطبق على جهات أخرى، مثل تركيا والأردن.

أصدام الحضارات أم هو انهيار أنموذج ؟

لا يتعلق الأمر فيما يخص آفاق الديمقراطية بالشرق الأوسط الإسلامي، بصدام "الغرب ضد الغير"- وهي مسألة لابد من الرجوع إليها نظرا لما لها مـــن تأثير اقتصادي وسياسي قوي من الممكن أن تنسبه دول تقع خارج المنطقـة إلى تطورات تطرأ داخل هذه المنطقة. لقد ظل التطور نحو إرساء حكم تمثيلي بطيئا في العالم العربي، ولكن السبب في ذلك يرجع جزئيا إلى أولويات بعض الـدول

الغربية في دعمها لنخب معروفة على حساب توسيع الحلبة السياسية. فطوال سنوات الحرب الباردة عملت الولايات المتحدة على مناهضة ممنهجة - بغية احتواء الخطر السوفيتي المحتمل وضمان التدفق الحر للنفط نحو الغرب، والدفاع عن أمن إسرائيل - للزعماء القوميين وحيال الأنظمة السياسية التي "كانت ترغب الدخول في تجربة ممارسة الحريات السياسية" أو تلك التي كانت تسعى إلى إزاحة الأنظمة القديمة (Cottan, 1993) وفي بعض الحالات امتدت هذه الانشغالات إلى ما بعد الحرب الباردة، حيث نجد أن الولايات المتحدة تتخذ موقفا لينا إزاء ما يقع من تجاوزات في مجال حقوق الإنسان في بعض الدول النفطية الغنية، كما أن انشغالها بتعزيز الديمقراطية لم يرتق إلى المستوى المطلوب عندما أقدم الجيش الجزائري على إلغاء انتخابات دجنبر 1991. ونجد في بعض أجزاء العالم العربي أن النقاش حول مفهوم الديمقراطية ومدى تطبيقها غالبا ما يكتسي طابعا محتدما، في الوقت الذي ما يزال في بدايته في المناطق الأخرى، كدول الخليج. وأما أصوات الإسلاميين المعتدلين، فمن المحتمل أن تعرف تزايدا في عددها رغم كل ما يتهددها.

لعل ما تقتضيه هذه المرحلة هو أسلوب جديد في التفكير السياسي وخطة سياسية تتجاوز مقتضيات الرؤية الغربية المتواضع بشأنها إبان سنوات الحرب الباردة. وقد استدل هتنغتن (Huntington 1993) تعقيبا على الانتقادات التي وجهت لاقتراحه استبدال أنموذج السياسة الخارجية للحرب الباردة بأنموذج صدام الحضارات، بدعواه القاضية أن الناس يفكرون "بكيفية

مجردة" عندما يفكرون "بكيفية جدية". وعلى الرغم من أن أنمـوذج الحـرب الباردة" لم يستطع أن يفسر كل ما حصل في عالم السياسة، فقد اعتد بـه في معالجة "ظواهر أكثر أهمية من الظواهر المنافسة له" وفي "صياغة التفكير حـول السياسة الدولية لجيلين". ويأتي استشهاد هنتنغن بكتـاب تومـاس كـون Thomas Kuhn"بنية الثورات العلمية" لكي يثبت به أن التطورات العلميـة تقتضي "إزاحة أنموذج وإحلال أنموذج آخر مكانه"، ومن ثمة يزعم بأننا نحتـاج إلى مـا يعادل "خريطة بسيطة لما بعد الحـرب العـالمية البـاردة. (Huntington 1993).

وتماما كما ذكر تصورات توينبي حول "الحضارة" في الثلاثينات، فقـد استحضر هنتنغتن كذلك مفهوما حول التقدم العلمي يعطى امتيـازا لـدور التقاليد النظرية على حساب عوامل أخرى تكتسي نفس الأهمية والتي يعـترف مؤرخو العلم حاليا أنها كذلك. وبما أن هنتغتن قد ارتأى أنه من المناسـب أن يبلور دعواه حول التفكير في السياسة الخارجية بالاعتماد على حجج كـون في الفيزياء خلال الخمسينات والسـتينات (Fuller,1992)، مـن المفيـد أن نستكشف الكيفية التي يفكر بها مؤرخو العلم راهنا بخصوص التطورات العلمية ونفحص إذا ما كانت هذه الأفكار تعطي، بالمماثلة، طرائق أكثر نجاعة للتفكير بخصوص السياسة الخارجية وقضايا أخرى مثل آفاق الديمقراطيـة في الشـرق الأوسط...

لم يعد مؤرخو العلم يحصرون اهتمامهم في بؤرة "النظرية"، كما كان شأن كون، بقدر ما أصبحوا يقدمون حالات معينة قصد "إثبات أو تفنيد أو توليد "النظرية" (Galison 1988) فهم يولون، موازاة مع التقليد النظري، بكل قطائعه (قطيعاتها) واستمرارياته، نفس الأهمية للتقاليد التجريبية، التي تحتوي أيضا على مجموعة معقدة من الديناميات الداخلية، وابتكار وتطوير الأدوات والمقاييس التي يتم بواسطتها إدراك عالم الفيزياء وتمثله. ويقترح كاليسون، على سبيل المثال، أن على أولئك الذين يبحثون عن فهم التطورات الحاصلة في العلم أن يتجنبوا الفرضية القائلة بوجود علاقة تراتبية ثابتة بين النظرية ووسائل الإدراك والتجريب. فليس هناك ما يبرر افتراض امتياز أي عامل من هذه العوامل على العوامل الأخرى:

"وغالبا ما نجد في حالات خاصة أنه من الممكن أن يفرض الواحد منهم بنيته على الآخر، غير أن هذا الأمر هو المهمة التي نحن بصددها، ويتعلق الأمر باكتشاف وربط العمليات البسيطة التي تقيد بها التجارب والنظريات نشاط بعضها البعض" (Galison 1988).

إن استبعاد فكرة وجود علاقة هرمية كونية بين النظرية وابتكار واستعمال الوسائل التي ندرك من خلالها عالم الفيزياء، من جهة، والممارسة من جهة أخرى يسمح ل "الثقافات الفرعية للفيزياء أن تتبع أي صيرورة دينامية توجد في مختلف الحقب التاريخية". فهناك تنوع شاسع من "العلاقات الممكنة" بين أصناف عمليات استعمال الوسائل والتجريب والتنظير" (Galison

1988)؛ و يتيح الاعتراف بهذا التنوع فَهْما فعليا للكيفية التي تتفاعل من خلالها النظرية والوسائل والتجريب فيما بينها.

لقد كان لنموذج كون Kuhn، الذي وضعه بالأساس من أجل جعل العلوم الحقة تحظى باهتمام عموم الأمريكيين الفضل في تقديم مشروع لبناء أي ممارسة أكاديمية أو خطة سياسية تكون بمثابة علم (Fuller: 1992). ولعله من الممكن أن نعتبر عن حق أن أنموذج هنتغتن يحول، عن غير قصد، دون صانعي القرار السياسي في استشراف أساليب بديلة للتفكير بخصوص النهج السياسي ومستقبل الديموقراطية لما بعد الحرب الباردة وفي إزاحة التحديات التي تواجه الطريقة المتواضع عليها في النظرة إلى سياسات الشعوب الأخرى.

لعل ما نحن بحاجة إليه في هذه المرحلة هو إيجاد مفكر مبسلم (أو عربي) من عيار ألكسيس دوطوكفيل De Tocqueville يستطيع أن يأتي لنا بتحليل إثنوغرافي لأساطير السياسة الخارجية الغربية وتصورات الغرب للسياسة الإسلامية (بيمان Beeman 1990). إن التقليل من أهمية "النظرية" يتيح لنا اجتناب خلق نموذج جديد، يكون أيضا "بسيطا" للسياسة المتعلقة بما بعد الحرب الباردة التي قد تكون عنصرا مساعدا لها. ولعل جورج كينان Kennan قد عبر جيدا عن الكيفية التي يمكن أن نحول بها هذا المنظور البديل إلى تفكير حول مستقبل تدبير الحكم وخيارات السياسة الخارجية:

"إن رجالات السياسة وعموم المواطنين عندنا ليسوا متعودين على التفاعل مع وضع دولي يقدم للسياسة الخارجية معظم نقط الارتكاز وأكثرها

استقطابا، ولا عجب أن نسمع في الوقت الراهن أصواتا تطالب بنوع وحيد لاستراتيجية كبرى للسياسة الخارجية بدل التركيز على الاتحاد السوفيتي".

ومع انهيار سياسات الدول العظمى أثناء الحرب الباردة، آن الأوان لكي نصرف النظر للبحث عن أنموذج كوني والاستعاضة عنه بطريقة مختلفة في طرح التساؤلات والبحث عن أجوبة لها. يقترح جورج كينان Kennan أن نتخيل من جديد كيف كان العالم يبدو في أعين رجال الدولة الأمريكان في السنوات الأولى من الاستقلال وعند نهاية القرن التاسع عشر كوسيلة لاستشراف التحديات التي ستتم مواجهتها في السنوات المقبلة. وهذا ما يستلزم هنا، بخصوص الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، الإنصات إلى أصوات غير الأصوات المتشبعة بالثقافة الغربية. وأول خطوة ينبغي اتخاذها تتمثل في أن نتعلم كيف نستنبط المفاهيم الثقافية للسلطة الشرعية والعدالة ونتعرف على مختلف أصوات العالم الإسلامي والعربي المتمرسة على هذه القضايا. وإن القاعدة العادلة، دينية كانت أو غيرها، ليست أفكارا ثابتة ولو أن بعض الراديكاليين يدعون أنها كذلك. ومثل هذه المفاهيم تكون موضوع نقاش وجدل، وغالبا ما تكون محط صراع، وتعاد صياغتها من خلال الممارسة. فليست المسألة متعلقة بما إذا كانت هذه النقاشات (السجالات) جارية حاليا، وإنما الأمر يتعلق بالكيفية التي نتعرف بها على محيطها وحدودها، تماما مثلما نتعرف على العوائق والمنطلقات الخاطئة، سواء كانت داخلية أم خارجية، بغية جعل سياسة الحكم أقل تعسفا وسلطوية.

الإسلام السياسي: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً

سعد الدين ابراهيم*

منذ سبع عشرة سنة خلت بدأتُ مشروع بحث حول النشاط الإسلامي المسلح الناشئ آنذاك. كانت قد حدثت ساعتها اثنتين من المواجهات المسلحة المثيرة بين الإسلاميين المسلحين والسلطات المصرية (أبريل 1974 ويوليوز 1977 على التوالي). وكنت بدأت العمل في بحثي منذ ما يقرب من سنتين قبل اندلاع الأحداث التي أدت إلى حدوث الثورة الإسلامية في إيران وإلى غزو السوفيات لأفغانستان وبروز مقاومة المجاهدين الإسلاميين لاحقا ضد الاحتلال السوفيتي. هذه التطورات تحت غطاء ديني والتي طرأت في مصر وإيران وأفغانستان بعثت إشارات إنذار للإعلام وللأكاديميين وللسياسيين بالغرب. وبين كتاب "عودة الإسلام" لكاتبه برنار نويس و "إسلام الأزمة" لزبيكنيو برزنسكي الصادرين أواخر السبعينات إلى مقال "صراع الحضارات" لصلمويل هنتنغتن في بداية التسعينات، كانت ظاهرة حركة الإسلاميين النشيطين قد بلغت العربية السعودية وباكستان وأندونيسيا ولبنان وتركيا وتونس والأراضي الفلسطينية والسودان والجزائر والكويت والأردن واليمن. ومن ضمن الإسلاميين النشيطين استهدف الأشد عنفا من بينهم حياة رئيس واحد على

* نص المحاضرة التي ألقاها الباحث سعد الدين ابراهيم بالإنجليزية كضيف الشرف Keynote speech في ندوة الإسلام السياسي بالشرق الأوسط و مضاعفاته الاقليمية و الدولية، تحت رعاية معهد السلام و مركز التفاهم الإسلامي المسيحي التابع لجورج تاون، بتاريخ 2-3 مارس 1994 بواشنطن.

الأقل من بين رؤساء الدول (والمقصود هو السادات، رئيس مصر آنذاك) كما حصدوا حياة آلاف مؤلفة ممن يشتركون معهم في الديانة وبحياة غير المسلمين على حد سواء. لقد ورطوا حكومات قائمة في حروب استتراف مثلما هو الحال في الجزائر ومصر. واستولى الإسلاميون النشيطون على حكومة السودان باللجوء إلى انقلاب عسكري (1989). كما أبانوا عن قدرهم على اجتذاب الأصوات لصالحهم كلما كانت هناك محاولة لإجراء انتخابات سياسية نزيهة، كما كان الشأن في الأردن (1989 و1993) وفي الجزائر (1989 و1991) وفي الكويت (1992) وفي اليمن (1993). وبدا أن بعض عمليات العنف التي يقوم بها المسلحون الإسلاميون جاوزت حدود العالم الإسلامي كما حصل في نيويورك إثر تفجير مركز التجارة العالمية (فبراير 1993).

وإني أحاول من خلال ملاحظاتي الأساسية أن أفك اللغز القائم حول النشاط الإسلامي المعاصر من خلال مجموعة من واجهاته المتعددة بالقدر الذي يسمح به الوقت. وقصدي هنا بسيط. فالإسلام السياسي ظل دائما أسلوبا للتعبير عن المظالم الدنيوية العويصة والبحث عن حياة رغدة هنا على الأرض. وعلى غرار الراديكاليين أنّى وجدوا عبر التاريخ، فإن الإسلاميين الراديكاليين سيجنحون للاعتدال حالما تسوى الخلافات ويندمجون في تيار الحياة السوسيو سياسية. وإذا لم يجنح الراديكاليون للاعتدال بمضي الزمن، فإنهم يضعفون أو يتحولون إلى طوائف لا تمت إلى المجتمع بصلة.

وإني لأستسمحكم إذ أبدأ بصفحة من التاريخ الغربي. ففي 25 فبراير 1583 قام أحد المعمدانيين المتعصبين بانقلاب عسكري بمدينة مانستر الألمانية وأرسى دعائم نظام ديكتاتوري راديكالي. وتعرض كل من رفض الامتثال للمعمدانية الجديدة وفق الاعتقاد الجديد للطرد خارج المدينة دون زاد أو أمتعة خلال عاصفة ثلجية. وكان النظام يقوم بحجز الطعام والمال والأشياء الثمينة وبإلغاء الديون. فكان الرعاع يحطمون الأرقام القياسية المالية المسجلة لدى جميع التجار المحليين. وتم إعادة توزيع سكن الفارين الموسرين وتراقص المتسولون سابقا في الشوارع وهم يرتدون ثيابا مزينة بالحلي المسلوبة. وكانت المواقف الدينية للنظام الجديد راديكالية على نحو مماثل. ففي ظل المنظومة الأخلاقية الجديدة التي فرضها النظام، أحرقت كل الكتب ما لم تكن كتاب التوراة. كما أن جميع "الذنوب" بما فيها السب والاغتياب والتشكي والعصيان كانت تعاقب بالإعدام الفوري. وسرعان ما أقر النظام مبدأ تعدد الزوجات. فألزمت النساء غير المتزوجات بالزواج من أول رجل يطلب يدهن. وتم إعدام 49 امرأة، وقطعت جثثهن إربا إرباً رمي بها في الأحياء لعدم إذعان تلك النساء للأوامر. إلا أنه لم يمر وقت طويل حتى أصدر العالم الخارجي رد فعله. فحوصرت مدينة مانستر من قِبَل أُسْقفها الذي كان قد عمد للفرار وأعد جيشا من المرتزقة. وعمت الفوضى المتزايدة المدينة المحاصرة والمقطوعة عن العالم. ومن بين صفوف الثائرين برز لاحقا زعيم جديد ومُطْلق، جون بكلسن الذي أطلق على نفسه اسم جون أوف لايدن John of Leyden وادعى بأن

الله اختاره ليكون ملك الأيام الأخيرة. وتحولت "الثورة الدنيوية" إلى "ثورة أخروية" بشكل كامل. فلم يكن الثوار بحاجة إلى تحقيق الانتصار على خصومهم العابرين، بما أن كل شيء أصبح الآن بيد الله خلال هذه الأيام الأخيرة قبل حلول يوم الحشر الذي أعلنه جون أوف لايدن وحدد حدوثه قبيل عيد الفصح سنة 1535. وتم إعدام أي شخص بمانستر اعترض على هذه النبوءة أو عبّر عن شكوكه حولها. وفي 24 يونيو 1535 داهمت جيوش الأسقف المدينة دون إنذار واستولت عليها. وتم اعتقال جون أوف لايدن ونقله مغلولا من مدينة إلى أخرى على امتداد الأشهر القليلة التي تلت ذلك. وفي يناير 1536 أعيد إلى مانستر حيث عُذب حتى الموت بالحديد الملتهب أمام جمع غفير من الناس. ووُضعت جثته داخل قفص حديدي وعلقت ببرج الكنيسة. ولا يزال القفص معلقا هناك إلى يومنا هذا.

لم يكن هناك من شيء غير عادي في الثورة بمانستر لأنها أخذت شكل حركة دينية. فمثل هاته الأحداث كانت مألوفة في أوربا وقتئذ، وخاصة في المدن التجارية المتنامية. وقد انطبعت العقود القليلة التي سبقت أحداث مانستر وتلك التي أعقبتها بسخط "دنيوي" عميق تسربل بالخطاب الديني وبالصراع. ولعل نظرة سريعة في حوليات النصف الأول من القرن السادس عشر ترسخ هذا الافتراض. وقبل حدوث ثورة مانستر بثماني عشرة سنة كتب السيد طوماس مور كتابه "يوطوبيا" (1516)، وسنة بعد ذلك (1517) علق مارتن لوثر محاضراته الخمس والتسعين بمبنى كنيسة بالاست في

ويتنبورغ احتجاجا على بيع "صكوك الغفران" مؤذنا بانطلاق الإصلاح. وبالفعل فإنه خلال ثورة مانستر كان مارتن لوثر قد أكمل الترجمة الأولى للتوراة باللغة الألمانية، وبعد سنتين من ذلك أنهى كتابه "محادثات المائدة" (1536). وبعد عامين من إعدام جون أوف لايدن تم طرد كالفن من جنيف ليستقر في ستراستبورغ (1538). وفي سنة 1542 ، أنشأ البابا بول الثالث محكمة التفتيش بروما. وبعد سنة من ذلك، تم إحراق البروتستانت الأوائل وهم مصلوبون في إسبانيا (1543). وفي سنة (1544) عقد البابا بول الثالث مجلسا عاما في ترينت. والتقى المجلس سنة بعد ذلك (1553) لمناقشة الإصلاح والإصلاح المضاد.

لقد كانت هذه الفترة فترة لتحولات كبرى واكبت الاكتشافات الجغرافية المدهشة والاكتشافات العلمية والرأسمالية الناشئة. وقد تم اكتشاف الأمريكيتين إبان زمن ثورة مانستر، وأنشئت ما يقارب خمسا وعشرين جامعة عبر أوربا كلها. وكانت الصحافة المطبوعة قد نشرت وقتذاك حوالي عشرة مليون نسخة من الكتب الصادرة بلغات أوربية مختلفة. وقبل أواسط القرن السادس عشر سوف يكون الإصلاح الديني قد اجتاح كلا من ألمانيا وفرنسا وسويسرا وإنجلترا واسكتلندا وبولندا وأسبانيا والسويد.

إن إمعان النظر في أوربا القرن السادس عشر واستعادة أحداثها الماضية يفيد في فهم ما يحدث في العالم العربي الإسلامي أواخر القرن العشرين. إن ما

يدعي ببعث الإسلام إنما هو تعبير عن الانشغالات "الدنيوية" بقدر ما هو مطلب ديني من أجل الخلاص في "العالم الآخر".

إن عملية الاستيلاء على المسجد الأعظم بمكة في نهاية سنة 1979 من قِبل مجموعة من المتعصبين المسلمين الذين كان يتزعمهم رجل شاب وهو جهيمان العتيبي يشبه ثورة مانستر في عدة أوجه. لقد كان الزعيم وأتباعه جميعهم في سن العشرين وبداية الثلاثين. وكانوا من أصول قبائلية، حديثي عهد بالمراكز الحضرية السريعة التمدن في العربية السعودية. وكانوا قد شهدوا خلال شبابهم التحول السوسيواقتصادي العميق لبلادهم، وإن كان مرتجلا، والناتج عن الثورة النفطية. وخلال السنوات العشر التي سبقت قيام ثورتهم، كان مجموع ساكنة السعودية قد تضاعف، فيما أصبح عدد الساكنة الحضرية أكبر بثلاث مرات وازدادت ثروتها المالية عشرة أضعاف. وكان عدد الوافدين يعادل عدد السكان الأصليين. وقد تدفق الوافدون على السعودية بأعداد لم يسبق لها مثيل، خاصة بعد سنة 1973 قادمين من مختلف البقاع وأقصاها، مثل كوريا واستراليا واسكندنافيا وأمريكا. ولما كان السعوديون قد ألفوا العرب والمسلمين يأتون للحج، فإن موجات الوافدين الذين جذبتهم الثورة النفطية لم تكن لتجمعهم أية نقط مشتركة والسعوديين أو أن ما يجمعهم كان ضعيفا. ورغم اختلاف الديانات وأنماط العيش، كان الوافدون يديرون حيزا كبيرا من الحياة الاقتصادية في السعودية. و لم تكن الثروة المفاجئة التي نجمت عن أسعار النفط الصاروخية خلال ذلك الوقت تقسم على نحو منصف، مثلما كان بالنسبة

للسلطة السياسية. وكانت أعداد السعوديين الذين يتعرضون للإقصاء أو للإبعاد في بلدهم تتزايد بنفس السرعة التي تتزايد بها الثروة النفطية خلال تلك السنوات. وأحس شباب السعودية على غرار الشباب أينما وجدوا لا سيما أولئك الذين حصلوا على قسط من التعليم، أحسوا بالغبن أكثر مما أحس به الآخرون. وبالنظر إلى المشاركة الضيقة في الحياة السوسيو اقتصادية بسبب ضعف الخبرات والتدريب للعمل في المؤسسات العصرية التي تم إنشاؤها، وبسبب انعدام المشاركة السياسية في ظل النظام الأتوقراطي القمعي في السعودية والمتحالف مع المؤسسة الدينية المطلقة للوهابية، لا شك وأن جهيمان العتيبي الشاب وأتباعه المتحمسين قد انتابهم نفس إحساس جون أوف لايدن قبل قرنين ونصف من ذلك. كانت النهاية نفسها تقريبا. إذ سرعان ما حوصر المسجد الأعظم بمكة من قِبل جيوش الحكومة السعودية، وأصدر الشيخ بن باز، وهو رئيس المؤسسة الوهابية الدينية قرارات الإدانة المطلوبة. ومع ذلك، قام النظام السعودي بعد فشله في ثني الثوار عن عزمهم ليستسلموا بالاتصال بالمرتزقة الفرنسيين ليقوموا بهذه المهمة. فقتل العديد من الإخوان المتحمسين خلال العملية واعتقل الآخرون لتتم محاكمتهم فورا وتضرب أعناقهم. هكذا سحقت الثورة وانتهى كل شيء في غضون ثلاثة أسابيع.

لقد وقعت أحداث مشابهة وإن اختلفت التفاصيل، اثنتين منها في مصر سنتي 1974 و 1977، والأخرى في تونس بُعيْد الاستيلاء على المسجد الأعظم (1979) بأشهر قليلة. وما كان المتعصبون في هذه الأحداث من أشد

الفقراء بؤسا ولا كانوا من حثالة الأرض، وإنما كانوا جميعهم من الشـــباب، ومن ضمن أولئك الذين تلقوا أفضل تعليم نسبيا في مجتمعهم. وكانوا جميعـهم وافدين جدداً على المدن الكبيرة، من أصول قبلية وبدوية. وعلى غرار نظرائهم بمانستر حيث كانت الحراب موجهة ضد الملك والبابا، كانت الحرب في العالم العربي المسلم موجهة ضد الأنظمة القمعية والمؤسسة الدينيـــة المتحالفـة. إن السلاح المضاد بالنسبة للإسلاميين المتعصبين كان مزيجا من السياسي والديـني على حد سواء.

ويقدم الإسلام نفسه على أنه سلاح للتعبئة السياسية أكثر مما تفعـــل الديانة المسيحية أو الديانات الأخرى. فالإسلام في مبادئه وسننه يعد دينَ دنيـا كما هو دين آخرة. فالإسلام الدنيوي يَعِد المؤمنين الذين يمتثلون لتعاليمه نصـا وروحا بحياة مجيدة على الأرض. ومن هنا نداء القتال الذي يطلقه الإسـلاميون النشيطون اليوم، "الإسلام هو الحل". إن التاريخ المثالي الذي تلقاه المســلمون بالمدارس وسمعوا عنه في المساجد له خطاب أحادي البعد. إن الإسلام أيام النبي محمد (ص) والخلفاء الراشدين جعل المسلمين فضلاء عادلين ذوي سعة ومنعة. ثم إن المؤمنين الأتقياء فتحوا العالم وشيدوا أعظم حضارة عرفتها الإنسانية، ولما زاغوا عن الطريق المستقيم للإسلام أصبحوا متقهقرين ضعافاً فقـــرَاء. وأمـا المجرمون فهم حكام مذنبون داخل بلدهم وخصوم للإسلام خارجها. ولكـي تستعاد الجنة المفقودة على الأرض، فإن مهمة كل مسلم حق أن يقاتل قـــولا وفعلا من أجل إعادة النظام الأخلاقي الإسلامي الصحيح للمجتمع. إن القتـال

ب "الأفعال" على وجه الخصوص هو ما يميز الإسلاميين النشطين عن باقي المسلمين. والعمل وفقا لهذه المعتقدات هو ما يجعل هؤلاء في مواجهات مُستميتة ليس ضد بلدانهم وأنظمتها فحسب، بل ضد باقي أفراد مجتمعاتهم أيضا في بعض الأحيان.

إن تجربة المدينة وهي أول دولة إسلامية أنشأها النبي محمد وخلفاؤه الراشدون لم تستمر في الحكم إلاَ لأربعين سنة فقط (من 622 إلى 661 هجرية). ظل خيال الأجيال المتعاقبة من المسلمين على امتداد القرون الأربع عشرة التالية تستثيره قصص الأمجاد الفاضلة لتلك العقود الأربعة. ويمتلئ تاريخ المسلمين منذ تاريخ 661 هجرية بالحركات الدينية الاجتماعية التي كانت تبحث عن "الجنة المفقودة". فكان النجاح السياسي والإخفاق الديني يخلقان دائما الأرضية لقيام حركات دينية مجتمعية جديدة.

لقد سجل المفكر المغربي الكبير، ابن خلدون (1332/723 - 1406/808) الطبيعة الحلقية لمثل هاته الحركات وشروط نجاحها المسبقة للسيطرة على السلطة ولإنشاء سلالتها الحاكمة. إنها دائما "عصبية" و "دعوة دينية" حسب ابن خلدون. فالعصبية تتجسد غالبا في وجود قبيلة قوية أو تحالف قبلي يضمنان القوة للنجاح السياسي العسكري، بينما توفر الدعوة الدينية مبرر الوجود ومشروعية النجاح. وبتعبير آخر، ينبغي على الحركة أن توفر بديلا للملك وللبابا الآيلين للسقوط. وآخر التجليات الواقعية لمثال ابن

خلدون في القرن التاسع عشر كانت الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية والحركة السنوسية في شمال أفريقيا والحركة المهدية في السودان.

كان ما يُسمى ب "الحركة القبلية" على عهد ابن خلدون تتموقع غالبا في مناطق خلفية لم تكن تبلغها السلطة السياسية. وكانت هذه المناطق تعرف ب "بلاد السيبة" أو البلاد غير المحكومة في مقابل "بلاد المخزن" أو البلاد المحكومة والمؤدية للضرائب. وبقدر ما كان الضعف يدب في السلطة المركزية كانت بلاد السيبة تتوسع وتزحف أكثر فأكثر نحو العاصمة إلى أن تحين اللحظة المناسبة لتوجيه الضربة القاضية للنخبة الحاكمة الآيلة للسقوط. فتتولى الأمر "قبيلة حاكمة" جديدة وقد منحها التصور الديني المشروعية والقوة لاستعادة جنة الإسلاميين المفقودة. وتمتد بقية الحلقة عبر أربعة عقود إلى أن تندمج "سيبة" أخرى لقبيلة من المناطق الخلفية وتصور ديني آخر في حركة جديدة.

إن هذا النموذج الخلدوني الرائع يفسر الكثير، إن لم نقل كل التاريخ العربي المسلم الوسيط. ولئن كان هذا النموذج لم يعد يفسر سير التاريخ العربي المسلم مع التغيرات السوسيوثقافية والاندماج المتزايد في نظام عالمي، فلعل بعضا من منطقه الضمني لا يزال صالحا. فالقوة التعبوية للرؤية الإسلامية الباحثة عن "الجنة المفقودة" لا تزال تستقطب المهمشين والمحرومين نسبيا والضعفاء الذين أصبحوا اليوم يشكلون الأغلبية.

لم يعد بإمكان "القبيلة" وحدها في هذا القرن أن تكون قاعدة تنظيمية قابلة للتطور لقيام حركة دينية اجتماعية. وإن كنا نلاحظ خلال انتخابات اليمن الأخيرة (1993) حدوث تحالف بين قبيلة الحاشد وبين حزب الإصلاح

الإسلامي. ومع ذلك، ف"الطبقة الدنيا" اليوم هي التي تعوض في الغالب الأعم القبيلة في إلهاب فتيل الحركات الدينية المجتمعية في العالم العربي المسلم. وتعتبر الجزائر ومصر حالتين لافتتين للنظر في هذه النقطة. ففي كلتيهما حكمت أنظمة الحزب الواحد الشعبية لفترة تتراوح بين ثلاثين سنة إلى أربعين سنة قبل أن تتحداها بقوة الحركات الإسلامية الناشئة.

لقد كان لأنظمة الحزب الواحد الشعبية مبدئيا تصورها الجذاب. ويَعِدُ هذا التصور بمكافآت دنيوية هائلة: تعزيز الاستقلال المحصل عليه حديثا، التقدم السريع، الازدهار الاقتصادي، العدالة الاجتماعية والأصالة الثقافية. وإن كانت هذه القضايا ليست هي الجنة على الأرض، فإن التصور الشعبي كان يعد بشيء أقرب إليها بكثير. إلا أن هناك شروطا ضمنية لإنجاز الوعود الشعبية: كان على "الجماهير" أن تعمل وتكدح دون أن تطالب بالمشاركة السياسية الحرة. ونظرا لانعدام تقاليد راسخة كيفما كان شأنها بشأن المشاركة في الحكم، كانت هذه الصيغة التناوبية الشعبية تبدو مقبولة لدى الأغلبية العريضة. كما كان العقد الاجتماعي يبدو ناجحا خلال العقد الأول أو الثاني، ذلك أنه تم نشر التعليم على نطاق واسع وشملت الإنجازات التي تم تحقيقها قطاع التصنيع والصحة وخدمات اجتماعية أخرى. وبهذه المكاسب كانت طبقة وسطى جديدة وطبقة عاملة عصرية تنموان تدريجيا في ظل دولة وصية.

وبالرغم من كل ذلك، نجمت عن السياسات الشعبية نتائج سيئة وغير متوقعة: النمو السكاني السريع والتمدن والبيروقراطية. فخلال العشرين سنة الأولى للنظام الجزائري الشعبي (1962 -1982)، تضاعف عدد السكان كما

تضاعف التمدن بثلاث مرات والبيروقراطية بأربع مرات. أما في مصر، فلم يستغرق الأمر وقتا أطول، أي حوالي 27 سنة إلى 30 سنة. ومع حلول العقد الثالث للحكم الشعبي، أصبح النظامان في كلتا الدولتين عاجزين عن تدبير شؤون مجتمعيهما ودولتيهما بشكل فعال. فكان أن برز معطى سوسيواقتصادي جديد على نحو سريع. ولأنه لم يكن هناك أفضل من نهاية ماركسية، ظهر إلى الوجود "تكتل البروليتاريا الحضرية" أو "Urban Lumpen Proletariat"،(ULP). وتشكل هذا التكتل من حشود الملايين من الوافدين البدو على المدن بتطلعاتهم الكبيرة وبخبراتهم المحدودة أو غير الصالحة للعمل وبدون رأسمال أو مبادئ حضرية. واحتشد هؤلاء داخل أحياء المدينة القديمة أو بنوا في غالب الأحيان أحياء فقيرة لأنفسهم. هاته المناطق الفقيرة المكتظة بالسكان والتي يطلق عليها "مدن الصفيح" في الجزائر و "أشويات" في مصر سوف تصبح في القرن العشرين المقابل لبلاد السيبة عند ابن خلدون. إن المكونات البشرية لهذه المناطق تثبت مع مر الزمن أنها أكثر العناصر اشتعالا في المجتمعات العربية المسلمة اليوم. ذلك أن الشباب عرضة للانقياد من قِبل الديماغوجيين والعصابات المنظمة وأهل الفتنة والإسلاميين النشيطين.

وقد زاد من سوء حال الأنظمة الشعبية أن الطبقة الوسطى الجديدة التي همشت شيئا فشيئا بسبب تضاؤل فرص العمل أو بسبب التوتر السوسيوسياسي بدأت تقوم بانشقاقات جماهيرية. سوف يبرز من صفوفها الإسلاميون النشيطون الذين سيؤثرون في تكتل البروليتاريا الحضرية للسيبة الجديدة لتحدي النخبة الشعبية الحاكمة والآيلة للشيخوخة والسقوط.

وباعتماد التماثل الخلدوني، فإن مواجهة مسلحة متميزة قد حدثت بين إسلامي نشيط متزعم للسيبة الجديدة وبين السلطات المصرية (المخزن الجديد)

وذلك في ديسمبر 1992. وتقول الرواية الرسمية أن حوالي سبعمائة وحدة من الأكواخ (أشويات) قد نشأت في أكبر المراكز الحضرية بمصر أو حولها، وذلك على امتداد العقدين الأخيرين. ويقدر مجموع سكانها بين ثمانية ملايين وعشرة ملايين. وتعد المنيرة الغربية إحداها، وتقع في أقصى الشمال الغربي لإمبابة في القاهرة على بعد ثلاثة كيلومترات عبر النيل من منطقة الزمالك حيث تقيم الطبقة الأرستقراطية. وإذا كانت مساحة المنيرة تشكل عُشر مساحة الزمالك بعشر مرات، فإن ساكنتها تتجاوز ساكنة الزمالك بعشر مرات. وتصل كثافة المنيرة الغربية مائة مرة تقريبا كثافة الزمالك، لكن سكانها لا يملكون مدارس أو مستشفيات أو قنوات للمياه أو نقلا عموميا أو محطة أمنية في طريق المارة. وظل حي المنيرة الغربية لسنوات طويلة يمثل عالما للقهر يسيطر عليه قطاع الطرق والمجرمون وتجار المخدرات وتنخره الرذيلة على اختلاف أنواعها. وبسبب غياب الدولة عن حي المنيرة، استخدمت كمخبأ للعديد من المسلمين المسلحين الفارين. وفي أواخر الثمانينات، كان الشيخ جابر وهو أحد هؤلاء يحس بجانب من الأمان يضمن له العمل علنا. فقام بإلقاء المواعظ وتجنيد أتباع كثيرين، لكنه لم يبرز في أي وقت من الأوقات "كزعيم للأمة". كما بدأ بإزالة رذائل الطغاة وفرض النظام والحجاب وتنظيم الزواج وجبي "الضرائب". ولم تكن السلطات المصرية لتفطن له لولا قيام أحد صحفيي وكالة رويترز بكتابة مقال عن قصة "الشيخ جابر، رئيس جمهورية إمبابة"، الأمر الذي أغضب السلطات المصرية وأحرجها فقامت بطرد الصحفي من مصر وأرسلت حملة عسكرية لاعتقال الشيخ جابر. واستنادا إلى الأرقام الرسمية، فقد حاصر ما يربو

على اثنتي عشرة ألف فرد من قوات الأمن المسلحة المنيرة الغربية واجتاحوا من ثمة المنطقة. واستغرقت العملية ثلاثة أسابيع قبل أن يسقط الشيخ جابر وستمائة من أتباعه قتلى أو جرحى أو معتقلين.

لقد أصبحت مثل هاته المواجهات تحدث بشكل متكرر في كل من مصر والجزائر منذ 1991. وازدادت وتيرة المصابين من الجرحى أو القتلى في مصر من 96 إصابة سنة 1991 إلى 322 إصابة سنة 1992 وصولا إلى 1102 إصابة سنة 1993 ، أي تضاعف بأكثر من عشر مرات خلال ثلاث سنوات. أما في الجزائر، فقد كانت الوتيرة تتجاوز بكثير الضعف خلال سنتين (من 450 إصابة سنة 1992 إلى 1055 إصابة سنة 1933). لقد أصبحت حرب الاستنزاف موضة اليوم في كلا البلدين، إنها حرب دائرة بين السيبة الإسلامية الجديدة وبين الدولة.

إن التماثل بين نماذج المسلحين الذين يتحدون السلطة وبين الحكام الشعبيين تعد لافتة للنظر. إذ يبلغ عمر كل إسلامي مسلح ثلاثين سنة على الأقل، وهم على مستوى تعليمي متساو أو تعليم عال. و90 في المائة من بين أولئك المسلحين الذين تم اعتقالهم أو قتلهم في مواجهات مسلحة مع السلطات الجزائرية خلال السنتين الأخيرتين ازدادوا بعد حصول البلاد على الاستقلال (1962)، أي بعد وصول النظام الشعبي الحالي إلى السلطة. أما بعض مسلحي مصر الذين تم اعتقالهم مؤخرا ومحاكمتهم بالإعدام فكانت أعمارهم لا تتجاوز الثمانية عشر سنة، أي أنهم ازدادوا بعد وصول مبارك إلى الحكم (بصفته كلن

نائبا للرئيس سنة 1975) وبعد بداية الولاية الطويلة لأربعة على الأقـــل مـــن أعضاء مجلسه الرئاسي الحالي.

لم تفشل الأنظمة الشعبية في تجديد صفوفها ببث أفكار ودماء جديـــدة فيها فحسب، بل الأسوأ أنها قامت ولمدة طويلة بقمع قوى اجتماعية منظمـــة أخرى وتطويقها لئلا تقتسم وإياها المجال العام. لم يكن يسمح للرجال وللنساء من ذوي المراتب العليا والمتوسطة في الطبقة الوسطى بهامش يكفـــي لتطويـــر مؤسسات المجتمع المدني المستقلة. ولو كان قد قُدِّر لمثل هذا المجتمع المـــدني أن يتبوأ موضعه الصحيح خلال الفترة التي أعقبت تراجع الســـلطة الشـــعبية (في السبعينات والثمانينات)، لكان في إمكان كل من مصر والجزائـــر أن تشـــلا عاصفة السيبة الإسلامية الجديدة. فبينما لم تصدر مصر أي رد فعـــل تقريبـــا بسبب عملية الدمقرطة الخجولة التي بدأت منذ الثمانينات، قـــامت الجزائـــر بالهجوم على هذه السيبة الإسلامية الجديدة بدون هوادة وذلك منذ التسعينات.

إن المثير هو أن ما يطلق عليه مايكل هدســـن Michael Hudson "الملكيات المعصرنة" للعالم العربي المسلم ظلت أقدر على احتـــواء عواصـــف السيبة الإسلامية. وقد واجهت الملكيات المعصرنة في كل من المغرب والأردن، ولئن اختلفتا عن جيرانهما الشعبيين في أوجه عديدة، مشاكل هيكلية مماثلـــة في المجال السوسيواقتصادي خلال الثمانينات، أي مشاكل التزايد السكاني والتمدن والبيروقراطية والمديونية الخارجية الثقيلة وتضـــاؤل مـــوارد الدولة. كـــلن لديهما نصيبهما من السيبة الجديدة (ULP) التي كانت تقوم بأعمال الشـــغب خلال الثمانينات، إلا أنهما لم تعمدا إلى القمع أو المتابعة أو الهجوم، بل أحـــلا

الديموقراطية بشكل تدريجي ومنظم. فأعطتا الانطلاقة للنقاشات العامة حول الحكم والقضايا الدستورية التي شاركت فيها كل القوى السياسية. وتمت صياغة "ميثاق وطني" أو "عقد اجتماعي جديد" بشكل ضمني أو علني. كما أجريت الانتخابات البلدية والنيابية حيث طبعها قدر ملحوظ من النزاهة. وحصلت المعارضة العلمانية في المغرب والقوى الإسلامية في الأردن على عدد كبير من المقاعد البرلمانية. وتم انتخاب النساء لأول مرة في البرلمان لكلا البلدين.

إن المغرب والأردن ليسا ملكيتين دستوريتين وقد يظلان كذلك إلى وقت طويل. وليس هناك من وهم في أن تجاربهما المتعلقة بالمشاركة في الحكم ستؤول بسرعة إلى نمط الديموقراطية الغربية. إلا أن مسيرتهما السوسيوسياسية خلال السنوات الخمس الأخيرة كانت أكثر تنظيما مما هو عليه الوضع في مصر والجزائر. ذلك أنه لم يحدث بأي منهما عنف سياسي أو عمليات قتل أو شغب. فالإسلاميون النشيطون يتواجدون في المغرب، وهم في الأردن مسالمون تماما أو أنهم تحت مراقبة كاملة.

لقد شارك الإسلاميون في الانتخابات التشريعية في الكويت (1992) ولبنان (1992) واليمن (1993) وحصلوا على المرتبة الثانية في الكويت واليمن، وكانت نتيجة عملهم مثيرة للإعجاب وقد حصلوا على العديد من المقاعد المخصصة لكل من مسلمي الشيعة والسنة. وحتى في مصر، رغم عدم الاعتراف الرسمي بهم كحزب قانوني، ترشح الإخوان المسلمون في الانتخابات التشريعية تحت لواء أحزاب أخرى سنة 1984 (مع الوفد) وسنة 1987 (مع

حزب العمل الاشتراكي). وحصل الإخوان المسلمون في كلتا العمليتين الانتخابيتين على مقاعد عديدة وجاءوا في المرتبة الثالثة من بين تسعة أحزاب منافسة.

وخارج العالم العربي، كان الإسلاميون يترشحون على نحو منتظم للانتخابات في باكستان منذ أواسط الثمانينات. وفي إندونيسيا والجمهوريات الإسلامية التي كانت تابعة للاتحاد السوفيتي سابقا كانوا يشاركون بشكل سلمي في السياسات المحلية والبلدية ويطالبون بالاعتراف بالسياسات التعددية وانتشارها على المستوى الوطني.

هناك عدد من الدروس التي يمكن استخلاصها من الحالات المتضاربة في الجزائر ومصر والأردن والمغرب من جهة، وفي باقي بلدان العالم العربي المسلم من جهة أخرى.

أولا: لقد نما الإسلام السياسي وانتشر خلال العقدين الأخيرين كتعبير عن الاحتجاج ضد القمع والضيم الاجتماعي والتهديد المحدق بالهوية الجماعية. إن راديكالية الإسلام السياسي تعادل ميستوى الإحساس بهذه العلل أو بمستوى فهم الشباب المسلم المتعلم. إلا أن الإسلام السياسي لم يكن التصور الجذاب الوحيد للمسلمين. فقد سبق للعرب المسلمين أن استجابوا بقوة لتصورات علمانية أخرى خلال هذا القرن، أي القومية العربية. وعرفوا كذلك نزاعات داخلية من أجل الليبرالية.

ثانيا: رغم خطابات الإسلاميين المسلحين أو عملياتهم الراديكالية الأولى، فإنهم كانوا مدجنين وذلك من خلال مجموعة من السياسات

الاحتوائية. فحينما يترشحون لمنصب ما أو حينما يحصلون عليه يدركون تعقيدات العالم الواقعي والحاجة إلى التدرج والتسامح الديني. فيزاحم "الدنيوي" "العالم الأخروي"، وينعكس ذلك في لاشعورهم ولغتهم وتصرفاتهم. إن ثورة إيران التي ابتدأت "مناصرة للتزايد السكاني" غدت الآن تتبع بقوة سياسة "ضد التزايد". وفي هذا السياق لا يختلف الإسلاميون النشيطون عن نظرائهم الشيوعيين في الصين.

ثالثا: إن الشعوب في المجتمعات الإسلامية على غرار شعوب العالم قد تعطي تصورات جديدة ووعودا بإيجاد الحلول عندما تفشل التصورات والوعود السابقة. لكنها عند نهاية المطاف تصدر أحكامها على التصورات الجديدة من خلال النتائج الملموسة. فالإسلاميون في الأردن فقدوا ثلث المقاعد في الانتخابات التي أجريت في الفترة الممتدة بين 1989 و 1993. وفي الجزائر، فقدت جبهة الإنقاذ الإسلامية مليون صوت بالتمام والكمال بين سنتي 1990 و1991، رغم حصولها على أغلبية المقاعد خلال الانتخابات النيابية الأخيرة التي أجهضت (دجنبر 1991). ففي كل من الأردن والجزائر، فقد بريق "البديل الإسلامي" بعضا من وهجه لما جرب الإسلاميون الحكم.

رابعا: إن شعوب العالم الإسلامي بدأت تندمج تدريجيا في سياق النظام العالمي. وليس بإمكان الإسلاميين الراديكاليين من ضمنها أن يتجاهلوا هذا الواقع، وإن كانت خطاباتهم المعادية للغرب تشكل تعبيرا عن الاحتجاج على المظالم الدنيوية. وحينما تتم مخاطبتهم بنزاهة وإنصاف، ساعتها لا يصبح التعاون ممكنا وحسب وإنما مرغوبا فيه أيضا. وفي هذا السياق لا يختلف الإسلاميون الراديكاليون عن نظرائهم القوميين للجيل السابق. إن مشكل الشعوب المسلمة مع الغرب يشابه مشاكلها مع أنظمتها القمعية الفاسدة.

فالإرث الذي خلفه الاستعمار الغربي ليس يتوارى فحسب في الذاكرة الجماعية للمسلمين، وإنما يُستحضر غالبا عند كل تحرك أو سياسة يصدران من جانب الغرب يطبعها الكيل بمكيالين. ذلك أن رد فعل الغرب مؤخرا حيال المجازر التي ترتكب على المسلمين من قبل غير المسلمين في الأماكن العامة بالبوسنة أو تلك التي ترتكب في المساجد بفلسطين بدا خافتاً في أحسن الحالات. كما كانت تجربة الجزائر القصيرة الأمد المتعلقة بالتعددية الحزبية اختبارا لقدرة الإسلاميين على قبول الديموقراطية، ولئن كانت أكثر منها اختبارا لقدرة الغرب على قبول ديموقراطية المسلمين. فالغرب ظل لزمن طويل يتمتع بعلاقات طيبة مع حكام المسلمين الاستبداديين، كما هو الشأن مع العربية السعودية ودول الخليج وشاه إيران وضياء الحق، رئيس باكستان.

خامسا: وعلى نحو ما سجل مؤخرا أحد الملاحظين الغربيين الرصينين، فإن المجتمعات الإسلامية تجد نفسها اليوم على مشارف الفترة التي مر منها الغرب في القرنين السادس والسابع عشر لإعادة تحديد كل من العلاقة بين الله والإنسان وبين الإنسان والدولة. إننا نؤمن أن العالم الإسلامي سوف يخرج من هذا المسلسل أكثر عقلانية وأكثر ديموقراطية. ورغم ذلك، قد يكون هذا المسلسل أقصر بكثير وأقل كلفة لو أن الغرب يمد يدا صادقة لمساعدة القوى الديموقراطية. فقد كان الغرب منذ زمن غير بعيد يتدخل عسكريا في شؤون المجتمعات الإسلامية بدءا بليبيا وانتهاء بالصومال، ومن الخليج إلى كردستان. كما كان يتدخل اقتصاديا بشكل مباشر أو من خلال صندوق النقد الدولي والبنك العالمي لفرض سياسات التقويم الهيكلي. فينبغي على الغرب أن يتدخل سياسيا من أجل الديموقراطية حتى ولو بلغ إلى السلطة بعض الراديكاليين الإسلاميين، فإنهم سرعان ما سيفقدون "راديكاليتهم" أو "إسلامويتهم". إن المسلمين أينما وجدوا أصبحوا يدركون أن المجاهدين الإسلاميين الأفغان يقتتل

بعضهم البعض من أجل مكاسب دنيوية (السلطة)، مثلما فعل نظراؤهم سابقا في إيران بعد سقوط الشاه. فالمسلمون يقرون بأن الإسلاميين ليسوا بقديسين، لكنهم قد يكونون أقل شرا من الحكام القمعيين.

جذور الأزمة الجزائرية

غسان سلامة وديرك فانديل

اتسم التاريخ السياسي المعاصر للجزائر بالغلو. فقد أدت الجزائر ثمنا غاليا من أجل الحصول على استقلالها. وانتهجت حكوماتها الأولى بعد الاستقلال شكلا صارما من أشكال الدولة الاشتراكية. وأصبحت الجزائر باتباعها لسياستها الصناعية مثقلة بالديون عند أواخر الثمانينات بعد انخفاض أسعار النفط خلال ذلك العقد. وعندما نحت الدولة في أعقاب التحرير الاقتصادي، قامت بذلك بنوع من السرعة وعدم التدبر بحيث انتهت إلى حالة شبه فوضوية.

لا شيء من هذا يفترض بأن الجزائر محكومة بالتأرجح من أقصى طرف إلى آخر. فخلال الحيز الأكبر من تاريخ وجودها كدولة مستقلة، ظلت الجزائر في الحقيقة تتمتع باستقرار قلما كان يشوبه عنف سياسي، وإن كان هذا الاستقرار قد كلفها التقليص بشكل حاد من الحريات السياسية. ومع ذلك، فإن أعمال العنف الأخيرة تبين بأن ليس للجزائريين من ماضيهم القريب ما يفيدهم لكي يصبحوا مهيئين للتسوية السياسية وللمساومات الديموقراطية. فإذا أريد التغلب على الأزمة الحالية، فسيكون من اللازم إيجاد نماذج جديدة لذلك

---

* Ghassan Salamé, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.
** Dirk Vandewalle, Darmouth College -USA.
in the Algerian crisis-Carnegie Endowment for International Peace-1996-

ومن المهم أن نفهم بأن الجزائر لم تواجه هذه الصعوبات لمجرد أن اقتصادها تدهور خلال أواسط الثمانينات. فإذا كان الاقتصاد من صميم المشكل، فسيبدو الحل كامنا أيضا في الاقتصاد نفسه. إلا أن الأزمة الاقتصادية في الجزائر تزامنت وأزمتين أخريين، الأولى سياسية والثانية سوسيوثقافية.

المأزق السياسي

تجد الأزمة السياسية الجزائرية جذورها في الاختيارات التي تم اتخاذها خلال الفترات الأولى للاستقلال، إذ اختارت الجزائر على غرار الكثير من الدول الحديثة العهد بالاستقلال اعتماد الحزب الوحيد للدولة مع انتهاج اقتصاد مخطط. فبعد مضي أكثر من سبع سنوات من الحرب الدامية من أجل الحصول على الاستقلال، كان زعماء الدولة الجدد متخوفين من اعتماد نظام التعددية الحزبية الذي من شأنه أن يجعل الدولة ضعيفة وعرضة للمناورات الخارجية. فقد بدا أن الدولة القوية تستلزم الوحدة حول الإيديولوجية الوطنية، تم اعتبار التعددية الحزبية شكلا من أشكال الضعف والنزاع الداخلي. وأرسى النظام دعواه لكي يحكم بناء على دوره التاريخي في الحصول على الاستقلال وعلى عقده الاجتماعي مع الفئات الشعبية، أي الوعد بتعليم حر وبالرعاية الصحية وبتوفير الإعانات الحكومية للمواد المدعومة وللسكن. وكل من قام بتحدي النظام على نحو خطير كان غالبا ما يتهم بالخيانة.

وطالما كانت مداخيل النفط تتدفق والنظام يمارس سلطته في حدود ارتباطه بالعقد الاجتماعي الضمني كانت الحياة السياسية بالجزائر منظمة إلى حد ما. وقد تركزت السلطة في يد العسكريين والبيروقراطيين بينما منحت جبهة التحرير الوطنية الرابط الرمزي للمعركة البطولية من أجل الاستقلال. كانت الجزائر أشبه بكثير بنظام ديكتاتوري لدولة أمريكية لاتينية منها بالنظام الاستبدادي البشع لستالين أو لتشاوسيسكو. ومع ذلك،كان عدد كبير من الجزائريين على غير استعداد مع مضي الوقت لمنح الشرعية بشكل آلي لأولئك الذين شاركوا في الثورة. وخلال الثمانينات، أصبحت الشكايات حول الرشوة وانتهاك العقد الاجتماعي وانسداد السبل أمام المشاركة السياسية أمرا شائعا. فكان متوقعا أن الجيل الذي أتى بعد الاستقلال كان على غير استعداد ليعهد بالحياة السياسية إلى الجيل السالف إلى أجل غير مسمى.

عند بداية الثمانينات، كانت مجموعات صغيرة من المتمردين المسلحين في ذلك الحين تقوم بتحدي النظام باسم الإسلام. إلا أنه ليس هناك من دليل على كون هذه المجموعات كان تتوفر على عدد مهم من الأتباع ضمن الشعب أو أنها كانت تستفيد من الدعم الخارجي، إلا أنها بدأت تقوم بتصعيد انتقادها للنظام؛ وتحول هذا الانتقاد فيما بعد إلى نداء تحميسي من أجل قيام حركة احتجاجية ذات قاعدة أوسع. ورُوِّجَ أن النظام لجأ إلى مصادرة الثورة وأنه أصبح نظاما فاسدا. فقد لجأ إلى التمييز في المعاملة لصالح الناطقين باللغة

الفرنسية وأولئك الذين خدموا في صفوف الجيش الفرنسي قبل الاستقلال. لقد انفصل النظام عن الشعب وكان ضعيف الارتباط بالقيم الإسلامية.

إن التركيز على الإسلام كان مفاجئا على نحو ما بما أن أكثر التحديات السابقة التي واجهت النظام كان مصدرها اليسار، كما أنه لم يكن معروفا عن الجزائر أنها مرتع لدعاة الدين النشيطين. وكيفما كان الوضع، فإن الحركة الوطنية كانت دائما تراعي الإسلام، كما أن النظام نفسه كان يتجه بسرعة نحو التعريب الذي شكل أهم مطالب الإسلاميين.

واجه النظام أول أهم تحد له في أكتوبر سنة 1988 نتيجة توقف الإعانات الخاصة بالمواد المدعومة والتي لم يكن من غنى عنها بعد انخفاض مداخيل النفط أواسط الثمانينات. إن الوضع الذي بدأ على شكل احتجاجات بشأن الحيف الاقتصادي نجح بسرعة في أن يأخذ طابع تحد كلي للنظام. لقد قام الشباب الذين كانوا يلبسون الجينز والقمصان القصيرة بارتداء الزي العربي التقليدي، وحذا المناضلون الإسلاميون ذوي اللحي حذوهم، والتحقت النساء بصفوف الاحتجاجات وهن يرتدين زيا محافظا جديدا، أي الحجاب، وهو أقرب إلى الزي الجزائري التقليدي (الحايك). وواجه النظام أول امتحان صعب له وفشل فشلا ذريعا. لقد لجأ إلى قوات الأمن للتدخل حتى يعيد النظام، ومات المئات من الأشخاص في أول عملية عنف داخلية ذات شأن خطير منذ عشرين عاما.

كان رد فعل النظام في البداية مثيرا للإعجاب على نحو مـــا. فعـــوض اللجوء إلى الأساليب القديمة، انتهج النظام نوعا من الهروب إلى الأمام وحســـم لصالح الإصلاح الدستوري، فرخَّص لقيام أحزاب سياسية جديدة ومنح الحرية للصحافة لتكتب أي شيء وساند الإصلاح الاقتصادي. وخلال الفترة الممتـدة بين أواسط سنة 1989 وأواسط سنة 1991، كانت الجزائر لربما الدولـــــة الأكثر تحررا في العالم العربي؛ كان تغييرا مذهلا من كآبة انتظام الحياة السياسية في الجزائر لبضع سنوات خلت. وتضاعف تشكيل الأحـــــزاب السيـــــاسية ورافق ذلك تشكيل الجبهة الإسلامية للإنقاذ (FIS) التي برزت كأقوى حـزب سياسي. وسرعان ما تراشق الجزائريون بالقول وهم يتلاعبـــون بالألفـــاظ أن البدايات الأولى للأحرف اللاتينية التي تشكل اسم الجبهة الإسلامية للإنقـــاذ -FIS- تعني بالفرنسية "ابن جبهة التحرير الوطنية"-Fils de FLN-، مثلــــها مثل جبهة التحرير الوطنية، فقد كانت شعبية وتدعي أنهـــا الممثـــل الوحيـــد للشعب، وكانت تترع إلى تفضيل الفعل السياسي على التطـــور البرغمـــاتي. وهناك أيضا من كانت له شكوك بأن عناصر من جبهة التحرير الوطنية نفسها قد تكون قامت بتشجيع الجبهة الإسلامية للإنقاذ.

إن أول امتحان حقيقي لتعلق الشعب بالجبهة الإسلامية للإنقاذ حـدث إبان الانتخابات الجماعات المحلية والبلدية في أواسط ســـــنة 1990 (يونيـــه). وكان نجاح الجبهة باهرا، حيث حصلت على 4،3 مليون صوت من مجمـــوع الأصوات الناخبة والبالغ عددها 12،8 مليونا (37،7 في المائـــة و 34،8 في

المائة من أصوات الناخبين الممتنعين). وأصبحت أغلب المدن المهمة تحت سيطرة جبهة الإنقاذ وإن كانت الحكومة المركزية قد احتفظت بالسيطرة المالية. وفي بعض الأماكن تم الإعلان عن "المقاطعات الإسلامية" وإنهاء التعليم المختلط ومنع النساء من الخروج دون ارتداء الحجاب.

لقد كان من المقرر مبدئيا أن تجرى الانتخابات التشريعية لتشكيل المجلس الوطني خلال أواسط سنة 1991. وأثار قانون الانتخابات بعض الاعتراضات لكونه أعطى تمثيلية أكبر للمناطق القروية حيث كان نفوذ جبهة الإنقاذ ضعيفا. كما بدأت جبهة الإنقاذ بالمطالبة الفورية بإجراء انتخابات رئاسية ومن ذات الوقت تحتج على الخروقات الانتخابية. فدعت لتنظيم إضراب عام لكي تعطل إجراء الانتخابات التي كانت على الأبواب. ويعتقد البعض أن الزعماء العسكريين الذين لم يكونوا راضين عن الإصلاح الحكومي آنذاك كانوا يرحبون برؤية جبهة الإنقاذ تجتاح الشارع الجزائري. وبالفعل فقد كانت حكومة حمروش الإصلاحية أولى ضحايا هذا الإضراب مثلما كانت مخططات الانتخابات المباشرة. علاوة على ذلك، فقد تم القبض على اثنين من أهم زعماء جبهة الإنقاذ رغم أن الحزب سمح له بالاستمرار في العمل*.

تبنت الحكومة الجديدة لسيد أحمد غُزالي موقفا ابتعدت وفقه من جبهة التحرير الوطنية والتزمت بتنظيم انتخابات جديدة،"حرة ونزيهة". إلا أن قيام

* لقد تم بالفعل اعتقال الزعيمين الإسلاميين: عباسي مدني وعلي بلحاج بتهمة تهديد الأمن العام، و تم حظر الحزب لاحقا بعد إيقاف المسلسل الانتخابي (المترجم).

غُزالي بإضعاف جبهة التحرير ساعد على فسح الطريق أمام نجاح جبهة الإنقاذ الإسلامية بشكل حاسم وذلك عندما توجه الجزائريون إلى صناديق الاقتراع في ديسمبر 1991. ورغم أن جبهة الإنقاذ حصلت على مليون صوتا أقل من السنة الماضية و لم يتعد في الواقع عدد المصوتين المسجلين الذين صوتوا لصالح جبهة التحرير الوطنية 24،5 في المائة (وصلت نسبة الممتنعين عن التصويت 41 في المائة)، فإن النظام الانتخابي السائد آنذاك أعطى جبهة الإنقاذ عددا غير متكافئ من المقاعد البرلمانية خلال الدورة الأولى من الاقتراع. وظن أولئك الذين كانت لديهم وجهة نظر متشككة أن هذه النتيجة هي بالضبط ما كان يصبو إليه غُزالي وهم يعرفون أن الجيش لن يسمح أبدا لجبهة الإنقاذ بالوصول إلى السلطة. وبالفعل تدخل الجيش دون إذن لمنع الدور الثاني للاقتراع تاركين جبهة التحرير في حيرة وجبهة الإنقاذ في وضع دفاعي بينما خلع الرئيس الشاذلي بن جديد من الحكم وأحلَ محله المجلس الأعلى للدولة الذي رأسه في البداية محمد بوضياف، وهو وطني من الرعيل الأول قضى ثلاثين سنة الأخيرة من حياته في المنفى.

وتنفس عدد كبير من الجزائريين الصعداء وقد تدخل الجيش لمنع وصول جبهة الإنقاذ إلى الحكم بأغلبية برلمانية عريضة. لكن كثيرا من الجزائريين أحسوا بأنهم خذلوا. فقد تصرفوا وفق ما تقتضيه قواعد الانتخابات السياسية وإن لم تكن نزيهة، إلا أنهم حرموا من نتائج النجاح الذي تضمنه نفس الزمرة من السياسيين/العسكريين الذين سيطروا على السلطة منذ الاستقلال. وبدا أن

كل الكلام الذي دار حول الإصلاح والحاجة إلى التغيير من أجل "التعددية الحزبية" و"التناوب"، بدا أنه كان خدعة. وسرعان ما كان بعض أشد المناضلين من أنصار جبهة الإنقاذ يحملون السلاح ضد النظام الذي اعتبروه غير عادل وغير شرعي في نفس الآن. وبدا أنهم يأملون شأنهم شأن الجيل السابق لجبهة التحرير أن تستقطب العمليات المسلحة التي يقومون بها المجتمع الجزائري، فيقلصون الدعم الذي كان يقدم للعسكريين ويدفعون المحايدين للالتحاق بالمعركة. لقد كانت الغاية المستهدفة تبرر العنف بالنسبة لهم: أي إسقاط نظام ديكتاتوري.

لكن النظام لم يكن مستعدا للتنازل عن السلطة، و"الأغلبية الصامتة" من الجزائريين لم تنضم لا إلى جانب المعارضة المسلحة ولا إلى جانب النظام السلطوي. وسواء كان هذا الوضع عن خوف أو عن نفور من الخيارات المتاحة، فإن أغلب الجزائريين ظلوا على هامش معركة يتزايد فيها سفك الدماء.

لقد كان الرئيس بوضياف أول الضحايا، ففي ظروف لا تزال غامضة إلى الآن، تم اغتيال بوضياف من قِبل أحد أعضاء حرسه الرئاسي الذي زُعم بأنه كان متعاطفا مع الإسلاميين. ومع ذلك، فقد كان العديد من الجزائريين يرتابون في عناصر من مسؤولي الجيش الذين كانوا ساخطين على استقلالية بوضياف وخاصة على حملته ضد الفساد و لم يكونوا ليحزنوا لإزاحته من السلطة.

وبموت بوضياف أوقف النظام أية محاولة لتطوير واجهة شعبية. وهكذا سوف يتقلد الحكم رجال الجيش غير المنتمين ومعهم ذوو الكفاءات المختلفة من البيروقراطيين. وبقدر ما كان النظام يحاول تنشيط الاقتصاد ومواجهة التحدي المتنامي للمجموعات المسلحة، كان منصب الوزير الأول لا يكاد يستأنس بمسؤول حتى يُعزَل ويخلفه آخر. ورغم أن ولاية المجلس الأعلى للدولة ستنقضي في ديسمبر 1994، فإن العنف لم يكن لينتهي و لم تكن الشروط اللازمة للعودة إلى الحياة النيابية لتتوفر. وفي بداية 1995، قام الجيش بتعيين واحد من رجالاته، ليامين زروال، ليأخذ بزمام الحكم بصفته رئيسا خلال مرحلة انتقالية.

كان اختيار زروال اختيارا مثيراً لكونه كان قد انفصل منذ البداية عن نظام بن جديد و لم يتورط في عمليات استعمال القوة ضد المدنيين في أكتوبر 1988. كما أنه لم يتورط في عمليات تزوير خلال الانتخابات النيابية في بداية 1992. وفضلا عن ذلك، وبصفته وزيرا للدفاع، وهو المنصب الذي كان يشغله قبل توليه منصب الرئاسة، تم الكشف بسرعة عن انهماكه آنذاك في محادثات سرية مع زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذين كانوا في السجن وعن ميله لمتابعة الحوار السياسي عوض "استئصال" هذه المجموعات. وظهرت للعديد على مدى شهور عدة علامات افتراق. تم نقل زعماء الجبهة من السجن إلى "الإقامة الجبرية" فيما تم الإفراج عن بعضهم من السجن. لكن الجبهة لم تكن مستعدة للاستجابة للمطالب الأولية للنظام، خاصة وأن النظام كان يُدين

إدانة مطلقة استعمال العنف من قِبل المجموعات المسلحة التي كانت تهاجم رجال الأمن والصحفيين والمثقفين والنساء بأبشع الطرق. وأصرت جبهة الإنقاذ على إطلاق سراح زعمائها قبل أن تصدر أي نداء لوقف إطلاق النار. كما لم تكن الجبهة لتوافق على إدانة أعمال العنف من جانب واحد ما لم تدن أيضا العنف الذي استعمله النظام ضد خصومه. وبعد مرور عدة أشهر من المناقشات العميقة، توقفت المحادثات مع نهاية سنة 1994 وشنت الحكومة حملة عسكرية ضخمة في محاولة للقضاء على الجماعات المسلحة وخاصة الجماعة الإسلامية المسلحة التي كانت تقوم بأعنف الأعمال الإرهابية رغم أن عدد أتباعها من الشعب كان جد محدود على ما يبدو.

ومنذ نوفمبر 1994 إلى حدود أواسط سنة 1995، وصل عدد الجزائريين الذين قتلوا في الحرب الدائرة بين النظام والجماعات المسلحة إلى ما يربو أحيانا على المئات من القتلى كل أسبوع. ويقدر عدد الأشخاص الذين قتلوا منذ اندلاع الأزمة بما يقرب من 40 ألف قتيل على وجه العموم، أو بمعدل يقارب ألف قتيل كل شهر. وقد وصل هذا المعدل الشهري أقصى مستوياته حسبما بدا في أواخر سنة 1995، إلا أنه ليس هناك من سبيل للتأكد من ذلك. ومهما يكن من أمر، فإن الخسائر البشرية والاقتصادية لهذا العنف الأهلي كانت مرتفعة على نحو مروع. بالإضافة إلى ذلك، فإنه بدون اللجوء إلى تسوية سياسية، فإن أي مؤشر لنهاية هذه الحرب لم يكن ليلوح بما

أن خزّان الشباب المهمش الذي كان مهيئا للالتحاق بالثوار المسلحين كان يتم كما هو محتمل على نحو عريض.

وقد بدا أن النظام بعد فشل مفاوضاته مع جبهة الإنقاذ أواخر سنة 1994 لا يتوفر على استراتيجية سياسية ما عدا الدعوة إلى إجراء انتخابات رئاسية عند أواخر سنة 1995 وكانت الانتخابات ستمنح مبدئيا انفراجا سياسيا ممكنا إلا أن النظام عجز عن إقناع أي حزب من أحزاب المعارضة الرئيسية، أي جبهة التحرير الوطنية والجبهة الإسلامية للإنقاذ وجبهة القوى الاشتراكية لكي تشارك في الانتخابات. وفي المقابل، لم يكن هناك سوى أربعة أشخاص تتوفر فيهم شروط الترشيح للمنصب الرئاسي، بمن فيهم زروال. وبالنظر إلى وضعية المترشحين الآخرين، فإن انتخاب زروال كان نتيجة حتمية إلا أنه لم يكن بإمكان أحد التكهن بعدد الجزائريين الذين سيصوتون لصالحه. ودعت المعارضة إلى مقاطعة الانتخابات بينما ذهب المتطرفون المسلحون إلى حد التهديد بقتل كل من يتم ضبطه وهو يقوم بعملية التصويت.

وعندما تم إجراء الانتخابات بالفعل في 16 نوفمبر 1995، لوحظ أن المشاركة كانت مرتفعة على نحو كبير وأن عملية التصويت مرت دون حدوث أية أعمال عنف. ومن بين 16 مليونا من المصوتين، صوت ما يناهز 75 في المائة، منها 61 في المائة لصالح زروال حسب التقارير الرسمية. وإذا كانت هذه الأرقام تقترب من الحقيقة، فإنها تشكل تعبيرا كبيرا لدعم التسوية السياسية حيث سيضطلع كل من زروال والنظام بأدوار رئيسية. ومع ذلك، ينبغي ألا

يغيب عن الأذهان أن أزمة الشرعية في الجزائر بدأت مع تزوير الانتخابات النيابية وأنه سيكون على الرئيس المنتخب أن يستخدم ولايته لإعادة بناء المؤسسات السياسية الأخرى للأمة والقيام بإصلاح الاقتصاد. من خلال هذه الخطوات فقط، سيكون من الممكن التغلب على المأزق السياسي.

الأزمة السوسيوثقافية

وبقدر ما كانت أزمتا الجزائر الاقتصادية والسياسية تحتدّان في أواخر الثمانينات، كان التحدي السوسيوثقافي يحتدّ أيضا. فقد نتجت هذه الأزمة من جانب عن السياسات السابقة وكانت نتيجة لضغوط النمو الديموغرافي الكبير من جانب آخر. وتجلى هذا المشكل في الأعداد الهائلة من الشباب العاطل والرجال الذين لم يُنهوا تعليمهم والذين كانوا يملئون شوارع المدن الرئيسية. كانوا يعرفون ب "رجال الحائط" أو les hittistes وذلك لاعتيادهم الاتكاء على الجدران دون القيام بأي عمل.

وعلى غرار الكثير من الدول حديثة العهد بالاستقلال، قامت الجزائر خلال الستينات بحملة لتحقيق الرعاية الطبية والتعليم على قاعدة واسعة. وكانت النتائج مثيرة للإعجاب من عدة نواح. فقد تقلص معدل وفيات الأطفال بشكل كبير وارتفعت نسبة الأطفال الملتحقين بالمدارس. ودخلت الجزائر بسرعة تجربة عرفت خلالها أعلى معدلات النمو السكاني في العالم دون أن يكون هناك هاجس بيّن لنتائجه الاجتماعية.

ولسوء الحظ كان الخيار الاقتصادي الذي اعتمده النظام عبارة عن شكل من أشكال التمركز والذي لم يوفر سوى فرصا قليلة للتشغيل. ونتيجة لذلك، وجد جيل ما بعد الاستقلال الجزائري الذي ولج سوق العمل في بداية الثمانينات فرصا محدودة للحصول على عمل لائق. وهكذا هاجر بعض هؤلاء إلى أوربا وبخاصة نحو فرنسا بينما نزع البعض الآخر إلى الانتظار أو دخل السوق السوداء أو مارس تهريب السلع أو المخدرات حيث يمكن الاغتناء بسرعة، فيما رحل عدد قليل إلى أفغانستان للتدرب على قتال "السوفيت الملحدين". وأصبح الفاصل الثقافي الأساسي داخل المجتمع باديا للعيان أكثر بسبب قلة توفر فرص العمل. فالعديد من النخبة الجزائرية تلقت تعليمها بفرنسا. وحتى بعد الاستقلال، فإن الحيز الأكبر من الحياة العامة كان يُسَيَّر بلغة المستعمِر. كما أن عددا كبيرا من العمال الذين كانوا قد قضوا سنوات في فرنسا، كانوا هم أيضا يجيدون الفرنسية، وخاصة أولئك من ذوي الأصول القبائلية (وهم أقلية ناطقة بالأمازيغية كانت ذات تمثيل واسع ضمن المهاجرين). وكانت النخبة الجزائرية ومعها بعض العمال يرون بأن التعليم الفرنسي جدير بالتلقي خاصة وأن البديل كان يعني تعلم اللغة العربية التي كان يفهمها عدد قليل من الجزائريين أيام الاستقلال.

وخلال رئاسة بومدين (65-1978)، تم اتخاذ القرار بجعل اللغة العربية اللغة الأولية في التعليم بمختلف مستوياته. وهكذا هُمِّشت الأمازيغية فيما أصبحت الفرنسية تدرّس بالتالي كلغة أجنبية فقط. ورغم ذلك، فقد عمل

الكثير من الجزائريين من ذوي الثروة والسلطة ما وسعهم لكي يضمنوا لأبنائهم الاستمرار في التعليم الفرنسي. وعندما بدأ الاقتصاد ينفتح في الثمانينات، حصل هؤلاء على أحسن مناصب العمل على حساب أولئك الذين تلقوا تعليمهم بالعربية. وفضلا عن ذلك، فإن الجهد الذي بذل من أجل تعميم التعريب واجه نقصا في مجال الأطر ذات الكفاءات العالية، وهكذا وجد العديد من الجزائريين أنفسهم لا هم يجيدون العربية ولا هم يجيدون الفرنسية. وشكلت المعارضة الإسلامية المجال الأمثل لترجمة معاناة أولئك الذين حصلوا على تعليم ناقص بالعربية فلم يجدوا عملا، بينما توفق في ذلك أبناء وبنات المؤسسة الذين تلقوا تعليما بالفرنسية.

تزامن هذا البعد الثقافي لأزمة الجزائر مع بداية التحرير الاقتصادي خلال بداية الثمانينات. وإلى حدود ذلك الزمن، كانت الحياة العامة في الجزائر تخضع لقيم تعادلية صارمة. فما من أحد كان يفترض فيه أن يكون ثريا، وإذا حدث وأن كان كذلك، فليس له أن يتباهى بثروته. لكن النتيجة الملازمة للتحرر الاقتصادي هي كون بعض الأشخاص يحصلون على أموال طائلة نتيجة علاقاتهم في الغالب، فتبدأ الهوة بين الأغنياء والفقراء في الاتساع. وتحقق زعم أولئك الذين تخلفوا عن ركب الأثرياء بأن الفساد هو لب المسألة.

ولما بدأت الحدود التي كانت تطال الخطاب السياسي تتلاشى في بداية الثمانينات، سارع زعماء المعارضة إلى استخدام تهمة الفساد ضد خصومهم، الأمر الذي أضفى مصداقية حول ما كان يعتقده العديد من عامة الشعب

الجزائري منذ زمن. ففي سابقة مشهورة، قام وزير أول سابق باتهام خلفه في هذا المنصب بسرقة 26 بليون دولار، وهو المبلغ الذي يمثل حجم مديونية الجزائر الخارجية. ومن المحتمل جدا أن هذا الرقم تم استخلاصه من خلال عملية حسابية بسيطة لما يمكن أن تكون قد وفرته نسبة 10 في المائة من العمولة على واردات الجزائر منذ الاستقلال. إلا أن هذا الاعتقاد بغض النظر عن المنهج أو عن قيمة الحقيقة يرسخ فكرة أن الجزائر كان بإمكانها أن تتجنب غالبية مشاكلها الاقتصادية لو أن سياسييها المفسدين لم ينهبوا الدولة على امتداد السنين. و لم يسعف إنكار صاحب منصب الوزير الأول للتهمة الموجهة له بالقول إن الرقم الصحيح كان يقرب من بليون دولار. ومرة أخرى كانت جبهة الإنقاذ في وضعية جيدة للاستفادة من ذلك الإحساس الناتج عن التهميش فيما تعرضت جبهة التحرير الوطنية الحاكمة للانتقاد.

لم يكن دعاة جبهة الإنقاذ النشيطين ينتمون إلى الشرائح الأكثر حرمانا في المجتمع. بل كانوا في الغالب من المتعلمين، فمنهم أساتذة تعليم أو أطباء، لكن حظوظهم في تحسين وضعهم كانت تعترضها معوقات بشكل ما. كانوا خبراء بطريقة استغلال تذمر العديد من الجزائريين على الوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، و لم يكونوا مهتمين بشكل خاص بصياغة برنامج مفصل يبينون فيه كيف سيحلون مشاكل الدولة. شعارهم الأقوى "الإسلام هو الحل" وكانت قوة إغرائهم تأتي من موقفهم الأخلاقي لا من واقعية مخططاتهم المستقبلية.

كانوا في سباقهم للسلطة، على استعداد للتعاون مع مجموعة عريضة ومتنوعة من الفرق السياسية بدءا بالإصلاحيين المعتدلين وانتهاء بالمتطرفين. كان خطاب جبهة الإنقاذ يبدو أحيانا معقولا، خاصة عندما يتكلم عباس مدني أو عبد القادر حشاني. لكن أحيانا أخرى كان يبدو أنه خطاب ميّال إلى الغموض ونزّاع إلى مناهضة المرأة وإلى تهييج المشاعر، خاصة عندما كان الإمام علي بلحاج يخطب في الجموع بالمسجد أيام الجمعة.

البعد الاقتصادي

وعلى رغم أن الأزمة الاقتصادية بالجزائر واضحة ومرتبطة بعمق بمشاكل البلاد السياسية والسوسيو ثقافية، فمن المرجح أن الأزمة الاقتصادية يمكن التغلب عليها شرط أن تستعيد البلاد قسطا من السلم المدني. فبإمكان الجزائر أن تطمح للَحاق بالصفوف الأمامية للدول النامية حالما تقوم بترتيب اقتصادها، ذلك أنها تتوفر على مصادر المحروقات التي تكفي كميتها وجودتها لضمان مدخول هام وخاصة من صادرات الغاز الذي سيصبح في وضع جيد خلال القرن المقبل. لكن سياسة تصنيع البلاد تحتاج إلى إعادة صياغة جذرية لتشجيع الصناعات الموجهة نحو التصدير. كما أن أسعار المنتوجات الفلاحية تحتاج إلى تحديد قصد تشجيع الفلاحين على العمل. وقد بدأ العمل بأغلب هذه الإصلاحات أو تم تبنيها. كما أن البنك العالمي متفائل نسبيا بالنسبة للمستقبل الاقتصادي في الجزائر (والجدير بالملاحظة أن كلا من الدولتين

المجاورتين، المغرب وتونس، يعملان بدورهما على المحافظة على النمو الاقتصادي بشكل إيجابي).

ظلت مديونية الجزائر عبئا ثقيلا ولو أن هذا المشكل نفسه خف بفضل الاتفاقيات التي تم عقدها مع نادي باريس للدائنين الحكوميين ونـادي لنـدن لدائني البنك التجاري اللذين أعادا معا جدولة ما يفوق عشرين بليـون دولار من الدَّين الخارجي للجزائر سنة 1994 و 1995. ورغم ذلك، لا زالـت الجزائر مطالبة بأن تستعمل قدرا كبيرا من مداخيلها من النفط والغاز لتُسـدد دينها، كما أن التعويضات التي تتم على شكل نسب مئوية على الصـادرات سترتفع من جديد في أواخر التسعينات ما لم يحدث تطور قوي في الاقتصـاد. أما مداخيل الطاقة الأساسية الإضافية، فإنها تخصص للواردات الفلاحية الـتي تعطي اليوم ما يزيد عن نصف ما تستهلكه الدولة مـن التغذيـة. وتعمـل الصناعات دون قدراتها الكاملة، كما أنها تفتقر عموما إلى الكفاءة المطلوبـة. وإلى وقت قريب، كان الجزائريون ذوو رؤوس الأموال يختارون إيداع رأسمالهم في الخارج بدل استثماره في الجزائر مع أن نسب الصرف غير معقولة وضعـف نسب الفوائد كانت تجعل الأمر مستحيلا سواء بالنسبة لتحويل الدينـار إلى عملة صعبة أو بالنسبة لجلب الأموال المودعة بالخارج إلى الجزائر.

إن المشكل الأهم الذي ستواجهه الجزائر هو مشكل خلق فرص شـغل محترمة لسكانها الذين يتزايدون بوتيرة سريعة. قد يساعد التحرر الاقتصـادي على بلوغ هذا الهدف، لكن الخسائر الاجتماعية لربما ستكون مرتفعة طالما أن

التفاوتات الاجتماعية تنمو. ولن يستطيع قطاع الدولة أن يكون في مستوى هذا التحدي، ولذلك تبدو بعض أشكال التحرر الاقتصادي الآن وكأنه قد تم قبولها على أنها ضرورية من قِبل كل الأحزاب. إن أية حكومة في الجزائر ينبغي عليها أيضا أن تهتم بالوضعية السَكنية الكارثية وأن تعنى بإعادة بناء معظم البنيات التحتية المتهالكة للدولة. فلا بد وأن تتوفر في هذه المجالات فرص كثيرة لمشاريع التشغيل الضخمة ذات القيمة المجتمعية الرفيعة.

لقد أظهر تقرير أعدته الحكومة الجزائرية بأن الاضطراب الاقتصادي قد ينتهي فعلا في الجزائر بانفراج. وصرح التقرير بأن نسبة النمو الاقتصادي باستثناء قطاعي الغاز والنفط بلغت 5 في المائة سنة 1995 مقارنة بالسنة الماضية التي سجلت نسبة 1،7 في المائة وسنة 1993 التي عرفت هبوطا بنسبة 37 في المائة سنة 1993. وارتفعت صادرات الصناعات المحروقات (والتي تمثل مع ذلك نسبة 5 في المائة أقل من مجموع صادرات الجزائر) من معدل 300 مليون دولار سنة 1994 إلى 500 مليون دولار سنة 1995.

وبدأت الوضعية السُكنية تتحسن عندما تم بناء 185 ألف وحدة سكنية سنة 1995 بمعدل أكبر بأربع مرات مما تم بناؤه سنتين قبل ذلك. فضلا عن ذلك، فإن اعتماد الجزائر على الواردات الغذائية قد بدأ يتراجع حيث أن الصناعة الفلاحية أصبحت تعرف نهوضا رغم أن استمرار الجفاف قد يزيد من واردات القمح الصلب لسنة 1996. وشهد قطاع الفلاحة نموا بنسبة 21 في المائة سنة 1995 بعد مرور سنتين من التراجع. وساعد ذلك على خلق 90 ألف منصب عمل. وقد أعلن البنك المركزي للجزائر ضمن آخر سلسلة

للإصلاحات المالية عن طريقة جديدة تحدد نسبة صرف العملة الصعبة حيث ترتكز ليس كما في الماضي على تقرير البنك المركزي بل على العرض والطلب.

إن تحسن الوضعية الاقتصادية العامة في الجزائر على امتداد سنة 1995 يشكل استشرافا مفيدا بالنسبة للصناعات المرتبطة بالنفط والغاز في أعقاب صفقات التنقيب المشتركة الكبرى التي عقدت مع المستثمرين الأجانب. فقد وقعت شركة بريتيش بتروليوم صفقة لاستثمار 3،5 بليون دولار في الجزائر في أحد أكبر مشاريع التنمية للغاز الطبيعي والذي يتوقع أن يمتد من عشرين سنة إلى ثلاثين سنة، فيما أعلنت شركات النفط والغاز الأخرى مثل إكسون وآركو وشركة طوطال الفرنسية عن مضاربات أو وضعتها قيد الدرس وتساوي على الأقل ثلاثة بليون دولار أخرى وهو ما يؤشر على الثقة التي وضعت في قدرة الجزائر للحفاظ على مناخ سياسي ملائم للمشاريع الأجنبية.

إلا أنه رغم إيجابية هذه المؤشرات، فإنه من الواضح أن الجزائر هي أبعد ما تكون عن تحقيق استقرار اقتصادي وتلبية الحاجيات الأساسية لشعبها. فنسبة التضخم لا تزال تفوق 20 في المائة وهناك فرد عاطل بين كل أربعة جزائريين، كما أنه لم يتم إنجاز برامج الخوصصة بسبب مواجهتها لمستثمرين أقوياء من محليين وأجانب إلى جانب المعارضة التي تلقاها من الاتحادات التجارية ومن بعض الأوساط الحكومية. أما الإنتاج الصناعي فقد نزل بمعدل 1 في المائة 1995 وضعفت قدرتها الإنتاجية كثيرا. وقد أثبت أحد تقارير صندوق النقد الدولي أن النمو الاقتصادي الكلي للجزائر ناهز 4 في المائة سنة 1995 عاجزا بذلك عن تحقيق معدل النمو الذي كان محددا في نسبة 5 في المائة.

وبقدر ما كانت الأزمة الاقتصادية بالجزائر صعبة، كانت السياسة الاقتصادية تشكل إحدى القضايا التي لا يبدو أن النظام ومعارضيه على نزاع حولها. فالإسلاميون كانوا يساندون على غرار العلمانيين تخفيف سيطرة الدولة على الاقتصاد، و لم يجادل أحد في أمر الحاجة إلى الاعتماد على مداخيل النفط والغاز إلى درجة كبيرة، فيما يلقى الاستثمار الأجنبي ترحيبا مرفوقا بشروط من قبل جل الجزائريين. وهناك اتفاق كبير حول الأولويات الأساسية الخاصة بالسكن والبنيات التحتية. وتبقى القضايا المصيرية مرتبطة بالسلطة (من ذا الذي سيقوم بالقرارات المهمة التي تؤثر على الاقتصاد ؟) ومرتبطة بالتوزيع (ما هي الفرق المجتمعية التي ستكون لها الحظوة من قبل الماسكين بزمام السلطة ؟). وهكذا فإن الصراع السياسي سوف يكون وثيق الصلة بالقرارات الاقتصادية. إلا أن هذا لا يعني بأن أصل الأزمة في الجزائر اقتصادي. على العكس من ذلك، فإن الأزمة قبل كل شيء سياسية ذات صبغة اجتماعية وثقافية خطيرة ولا يمكن أن تحل سوى من خلال العمل السياسي.

التحول الديموقراطي في إيران أو ما بعد الخمينية

ديفيد هرست°

توجه الناخبون الإيرانيون إلى صناديق الاقتراع يوم الجمعة 18 فبراير 2000 لانتخاب برلمان جديد، ويشكل هذا الحدث لحظة حاسمة بالنسبة للحركة الإسلامية في كل مكان. وعلى الرغم من أن النتيجة المباشرة المرتقبة لن تكون فاصلة، فإن مجرد تقرير إجراء هذه الانتخابات قد أبرز بجلاء التناقض الأساسي الذي يحيط بالحركة الإسلامية في كل مكان. وهو تناقض قائم بين تصورين أساسين ظلت الجمهورية الإسلامية الإيرانية ترتكز دستوريا عليهما: الجانب "المقدس" الذي يعكس حاكمية الله وتدبيره لشؤون عباده، والجانب "الشعبي" الذي يعكس حكم الشعب نفسه بنفسه.

فبالإطاحة بالشاه سنة 1979، يكون آية الله الخميني قد حقق أول هدف، في العصر الحديث، ظل مشتركا بين جميع الإسلاميين، ألا وهو الاستيلاء على السلطة السياسية. وقد تجذرت هذه الحركة الأصولية تدريجيا بين ظهراني المليار من المسلمين في العالم، وساد شعورعام، سواء في الغرب أو

° David Hirst: Correspondant of the Guardian: Contributed this comment to the International Herald Tribune. Feb 18, 2000.

الدول الإسلامية أو ذات الأقليات المسلمة، بأنها تشكل تهديدا شاملا لا يختلف عن التهديد الذي مثلته الشيوعية في القرن الماضي.

إن الانتصار المذهل الذي أحرزه الخميني في بلد ذي بعد استراتيجي كبير مثل إيران، أعطى زخما قويا للحركة الإسلامية جعلها تبدو وكأنها تنذر بوقوع سلسلة من الاضطرابات ستشكل بفعل تراكماتها أكبر تحد للنظام العالمي القائم منذ الحرب العالمية الثانية.

وبعد مضي إحدى وعشرين سنة، جاءت هذه الانتخابات لتطرح ما إذا كانت الحركة الإسلامية قادرة، في معقلها الأصلي، على الإصلاح وتطوير ذاتها بما يحفظ بقاءها أم أنها ستحكم على نفسها بالانحلال التام. وقد ظل النظام غارقا في صراع شامل ودون هوادة من أجل السلطة الدائر بين جناحين: جناح الإصلاحيين بزعامة الرئيس خاتمي، وجناح المحافظين المتشددين بزعامة آية الله سيد علي خامنائي.

يتحمل رجال الدين، في ظل الحكم الديني الخميني، كامل مقاليد السلطة الدنيوية، حيث تعود مهمة تجسيد إرادة الله فوق الأرض إلى الزعيم الديني، مستعينا في ذلك بمؤسسات أخرى كمجلس الحرس (The Guardian council) الذي يتم اختيار معظمه من بين الهرم الديني.

ويلح المحافظون على أن ما هو "مقدس" ينبغي أن يحظى بالأولوية على ما هو "شعبي". وقد أعلن رئيس مجلس الخبراء آية الله مسكني صراحة أن سلطات خامنائي سلطات "مطلقة" ولا تخضع لأي قيد من القيود كيفما كان

نوعه وبأن الانتخابات الشعبية ليس لها أدنى تأثير بهذا الخصوص، فخامنائي هو الحارس المؤتمن على "أرواح الناس وأموالهم" إلى حين إحقاق العدالة الإلهية على الأرض.

وخلافا لعصبة من الفقهاء استفردوا بحق تأويل قطعي للأحكام الإلهية فإن خاتمي، بالرغم من كونه أيضا رجل دين، يعطي الأولوية للسيادة الشعبية حيث يقول "من المؤسف أن نجد فكرة سائدة في العالم مفادها أنه تحت حكم ديني يقوم الحاكم بإملاء إرادته. وما على الشعب إلا أن يطيع".

أصبح الصراع الآن بين هذين المفهومين المتعارضين يبرز بقوة ليحتل الصدارة، وسوف يخسره المحافظون، وهذه الخسارة إما أن تكون خسارة سلمية دستورية، حيث سيؤدي هذا الاقتراع، متى كان حرا ونزيها، إلى معاودة الإصلاحيين لفوزهم الساحق في ماي 1997 حينما فاز خاتمي بفارق مسافة كبيرة، وإما أن المحافظين سيخسرون المعركة بكيفية عنيفة ولا دستورية، وهذا ما سيقع بكل تأكيد إن هم لجؤوا إلى تزوير نتائج الاقتراع بشكل سافر.

هذا الأمر وارد لأن البعض منهم قد عمد منذ حين إلى الاغتيال و لم تتم محاكمتهم بعد. وقد برر أحد آيات الله البارزين هذا العنف مدعيا، باسم الاسلام، أنه عنف "مقدس". وإذا ما لجأ المحافظون فعلا إلى العنف، فإنهم سيؤدون ثمن ذلك عندما سيتحول الغضب الشعبي إلى التمرد لكونه المسلك الوحيد المتبقي، مما سيؤدي في الغالب، إلى انهيار الجمهورية الإسلامية ذاتها.

وأي طريق اختار المحافظون سلوكه، فإن هزيمتهم سينعكس صداها على صفوف الأصوليين في كل مكان. فتماما كما أعطت الجمهورية، إثر ميلادها، دفعة قوية لحركة إسلامية كانت آنذاك في تصاعد عام، نجدها حاليا تضفي عليها طابعا مأساويا وتعجل بتقهقرها.

ذلك أن الحركة الإسلامية هي الآن في حالة انحسار.

قد يبدو هذا الحكم حكما مجازفا في الكثير من الأشياء التي توحي بعكس ذلك. ويرجع هذا من جهة، إلى أن الاسلام، في معناه الأوسع، كعقيدة وثقافة، قد شهد صحوة في كل مكان، ومن جهة ثانية، صار التصور القائل بأن الدين ينبغي أن يضطلع بدور أكبر في الحياة العامة يعرف تجذرا عميقا.

وقد تجاوبت معظم الحكومات مع هذا الشعور عبر اتخاذ إجراءات ذات طابع ديني، كإقدام الحكام العسكريين في باكستان على إسقاط الفوائد البنكية، وتراجع الحكومة المصرية عن مشروع قانون كان سيخَوِّل للنساء السفر إلى الخارج بدون إذن مكتوب من طرف أزواجهن.

وما زال الإسلاميون تقريبا، في كل بلد مسلم، يشكلون أقوى قوة معارضة، بدءا من ماليزيا التي ارتفعت فيها نسبة تمثيليتهم في البرلمان وانتهاء بنيجريا التي تبنت إحدى ولاياتها الفيدرالية تطبيق الشريعة الإسلامية.

وفي الشيشان، تواجه جماعة صغيرة من الإسلاميين ببسالة قوة عظمى متمثلة في روسيا الأرثودوكسية. وفي باقي المناطق الأخرى، فإن انتصارات

باهرة قد تظهر في الطريق. كما أن ظلال النزعة (الطاليبانية) باتت تحوم فوق سماء باكستان.

ومع ذلك، فإن الانحسار الملحوظ للحركة الإسلامية بات واقعا.

فقد كانت مصر أول معقل للحركة الإسلامية ومن قلبها انطلقت الدعوة الساحرة القائلة بأن "الإسلام هو الحل". فقد قام الحسن البنا بأول محاولة لربط الإسلام بهدف سياسي عصري بما أقدم عليه من تشكيل جماعة الإخوان المسلمين. وقد كتب أحد أتباعه، السيد قطب الذي تم إعدامه من قِبل نظام عبد الناصر، ما عبر عليه بالكتاب المقدس للحركة الإسلامية، مصيغا خمسة مقومات أساسية هي:

- من الناحية الأيديولوجية، سوف تزدهر الحركة الإسلامية على حساب فشل واستنفاذ المذاهب العلمانية -الحداثية- النزعة القومية والديموقراطية البرلمانية والماركسية- التي استعارتها المجتمعات الإسلامية من الغرب وتحررت على أساسها من الهيمنة الغربية، وحاولت بناء نظام عصري لما بعد الاستعمار.

- من الناحية السوسيولوجية، تشكلت قاعدتها الانتخابية الطبيعية من الفئات المتوسطة والسفلى التي كانت من المفروض أن تستفيد من ذلك النظام الجديد، غير أنها عانت الكثير من جرائه. وقد كان أتباع هذه الحركة متواجدين، بشكل نموذجي، في الأحياء الفقيرة التي تعج بالهجرة القروية والتي تناسلت حول العواصم الكبرى من جاكارتا إلى القاهرة.

أما مثقفوها ومناضلوها فقد كانوا نتاج تعليم ضعيف الجودة وكـــان تكوينهم علميا أكثر منه أدبيا، مما جعلهم أكثر قابلية لتطبيق آلي للنظريـــات الملقنة. وقد شكل هؤلاء فئة من المحرومين الذين ينشدون العدالة الاجتماعيـــة والحصول على تمثيلية من الناحية السياسية، موظِّفِين الدِّين مطية للوصـــول إلى هذه الغاية. وقد كان معظمهم شيوعيين سابقين.

◆ إن السمة الأكثر تحديدا لهذه النزعة اليسارية المتسامية هي أنهـــا في الوقت الذي كانت تنحو نحو "التجديد" فقد كانت تبحث عنه فيما يســـميه العرب بالأصالة. وقد وجد نشطاء هذه النزعة ضالتهم في القرآن. وإذا كـــان العلمانيون القوميون قد رفضوا الهيمنة الاقتصادية والسياسية الغربيـــة، فـــإن الإسلاميين ذهبوا أبعد من ذلك برفضهم للغزو الثقافي والفلسفي الغربي. وقـــد كان الإسلام السياسي، من الناحية المذهبية في صورته الصافية، باعتباره ضابطا للتوازن بين ما هو روحي وما هو دنيوي، محكوما عليه بأن يقلص من حريـــة الإنسان إلى حدها الأدنى. ففي دولة إسلامية فعلية لنْ تقوم قائمة للديموقراطيـــة من ذلك أن العلمانية الغربية ستفسدها وتضعها في مواجهة السيادة الشــــرعية الوحيدة التي هي لله وتمارسها حكومة باسمه.

◆ لقد كانت للإسلاميين طرق بديلة للوصول إلى السلطة من بينـــــها الطريق الثوري الذي يمكن أن نطلق عليه "بلاشفة" الإسلام. فبالنسبة لهـــؤلاء أصبحت المجتمعات الإسلامية غارقة في "جاهلية" ما قبل الإســـلام. ولذلـــك حاولوا أسلمتها من القمة إلى أسفل. وتلك مهمة سيقوم بها السيد قطب الذي

يمثل "الطليعة" من النخبة التي "تعرف ما لا يعرفه الآخرون". وقد وجد هؤلاء الحركيون في الوحي النبوي صكا شرعيا اقتصروا منه على كل ما يتعلق بعدم التسامح حيث اعتمدوا على الآيات الداعية للجهاد من قبيل "واقتلوهم حيث ثقفتموهم"، بدل أن يعتمدوا على آيات تدعو إلى التسامح مثل "لا إكراه في الدين".

وكل ما عرفوه عن الديموقراطية هو ما يعادل "المركزية الديموقراطية" في الماركسية-اللينينية. والنموذج الأمثل لهذه الحركة تجسد في "التجمع الإسلامي" في مصر و"الجماعة الإسلامية المسلحة" في الجزائر. أما الطريق الآخر فقد تجلى في خيار أسلمة المجتمع بتدرج بدءًا من القاعدة والذي مثله "مناشفة" الإسلام المعارضين لعنف البلاشفة. فمن خلال الدعوة كانوا يستهدفون إعادة تربية المجتمع، على المدى البعيد، وذلك بتخليص العقول من ضلالة العلمانيين. ومن خلال "الدعوة إلى العمل" والقيام "بأعمال البر" أظهروا قدراتهم على تقويض الشرعية السياسية للدولة.

وقد كان جلهم يدعي الإيمان بالديموقراطية مدعمين ادعاءهم هذا بأن مفهوم "الشورى" في القرآن يطابق الديموقراطية في الجوهر. غير أنه، بالنظر إلى عقائدهم الجوهرية، لم يتضح أبدا ماذا سيصنعون بالديموقراطية بعد وصولهم إلى السلطة بواسطتها. وينتمي معظم الإسلاميين، من باكستان إلى الجزائر، إلى هذا الاتجاه السائد.

• كانت الحركة الإسلامية نزعة فوق قومية نظرا لدعمها لوحدة الأمة أو "الأمة" الإسلامية. فلم يكن لديهم مكتب سياسي مسير ولا كومنيتيرن (Comnitern)، بقدر ما كانوا يتوفرون على أشياء من قبيل ملتقيات، بين الفينة والأخرى، للفروع الوطنية لجماعة الإخوان المسلمين. ولكن نظرا لوحدة الشعور الوجداني ورواج الأفكار المشعة من قلب المراكز الإسلامية بالشرق الأوسط إلى باقي الأقطار، فقد كان من البديهي أنَّ وصول الإسلاميين إلى السلطة في بلد ما سيكون بمثابة نموذج يحتذى به من طرف أولئك الذين يسعون لبلوغ هذا الهدف.

إلا أن ما هو مسجل منذ ربع قرن، حينما أصبحت الحركة الإسلامية إيديولوجية دينامية مهيمنة على العالم الإسلامي، هو أنها لم تفشل فحسب في إزاحة النزعة القومية أو القضاء على النزعات العرقية، بل إنها غالبا ما استغلتها لخدمة أهدافها الخاصة، كما لم تستطع تحسين أوضاع قاعدتها السوسيواقتصادية الطبيعية، و لم تستجب لحاجة البحث عن الهوية الثقافية. وفي البلدان الثلاثة التي وصلت فيها إلى السلطة، فشلت فشلا ملحوظا في أن تتحول إلى نموذج للبلدان الأخرى.

فتماما كما هو الحال في النظرية الماركسية حيث كان من المفترض أن تنطلق الثورة الشيوعية في المجتمعات الرأسمالية بأوربا، كان من المفروض أن تنطلق الثورة الإسلامية من قلب المراكز العربية ذات العقيدة السنية التقليدية. وباعتبار أن الثورة قد تمت في إيران الشيعية، مثلما حصلت الثورة في روسيا،

فإن هذا الأمر يبدو غريبا. ومع ذلك، فقد كان المذهب الشيعي يَتوفر، بالفعل، على خزان ثوري خاص بها، اتضح فيما بعد أنه كان خزانا قويا، لأن الهرم الديني الرسمي، الذي كان دوما في نزاع مع السلطة المدنية، سمح بظهور هذه القوة الكامنة، بخلاف الهرم السني الذي ظل تابعا للدولة و لم يكن أبدا كمثيله الشيعي.

وقد حاول الخميني أن يتسامى عن تاريخية الشيعة في الإسلام. وفعلا، فقد تحمس الإسلاميون السنيون مع بروز أول دولة إسلامية عصرية. ومع ذلك سرعان ما تبخرت طموحاته فوق قومية.

لقد كان الخميني في البداية يترع إلى تصدير الثورة. و لم يكن ذلك بالنسبة إليه من قبيل الإكراهات التاكتيكية كما كان الأمر عند ستالين، فبالنسبة للخميني فلا "بناء لحركة إسلامية في بلد واحد" إلى أن يتأتّى تأسيسها ودعمها في بلدان أخرى. اعتمد على دليل قوة النموذج، وعند الضرورة على سلطة الدولة وزرع الفتنة.

عندما أقدم صدام حسين على خوض الحرب ضد الجمهورية الفتية، لم يكن الخميني عازما على طرد الغازي فحسب، بل كان يرغب أن يجعل من العراق الجمهورية الاسلامية الثانية في العالم. ومع ذلك، فقد خابت آماله حتى مع جاره القريب، وذلك رغم أن الشيعة يمثلون 65% من سكان العراق. وقد وصف ذلك بأنه تجرع من "الكأس المسموم" لوقف القتال، ما يعني أنه قَبِل بذلك الضربة القاتلة الموجهة إلى تصوره للوحدة الإسلامية.

ومنذ ذلك الحين حاولت الجمهورية الإيرانية بسط نفوذها باللجوء إلى استغلال مسائل طائفية ضيقة، وخير مثال على ذلك الدور الذي لعبه حزب الله بلبنان كأداة للسياسة الخارجية الإيرانية خلال الحرب الأهلية، وفيما بعد الدور الفعّال المتمثل في "المقاومة الإسلامية" ضد الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان.

إن النموذج الذي فشلت إيران في تحقيقه داخليا من الصعب أن يُقتدى به في الخارج. لقد تمت الثورة من جراء تمرد عارم تلقائي شاركت فيه جل الفئات الاجتماعية والتيارات السياسية في البلاد. ولكن سرعان ما تمت بلشفتها: ذلك أن العنصر الأساسي الرجعي المتعصب الذي يمثله رجال الدين، شرع، بشكل تدريجي، في تصفية الجميع، بدءًا من الشيوعيين وانتهاء بالإسلاميين المعتدلين.

ولقد فاقت الآلة القمعية التي صنعوها لحماية النظام "السياسي الإلهي" في القساوة والتعذيب والتقتيل الجماعي، الآلية التي صنعها الشاه.

وقد تم تشويه الحماسة الدينية بسخرية ماكرة، حيث تحولت القوات التي تم تجنيدها في البداية من الأوساط الأكثر فقرا والأقل تعلما، لتكون العمود الفقري في الهجومات البشرية الهائلة على الجيش العراقي إلى قوات ردع للضبط الأمني الداخلي. وهكذا مُنحت هذه القوات حصانة دينية تعفيها من أي جزاء في حالة قيامها بتجاوزات من قبيل إطلاق النار أو القتل، لقمع الانتفاضات الشعبية.

لقد جاءت الثورة، عند منطلقها، لتكون في صالح قاعدتها الشعبية الطبيعية، المشكلة ممن يطلق عليهم فئة المستضعفين، ولكن مع مرور الزمن، أمست أوضاع الفئات الشعبية أكثر سوءاً.

والآن، وبعد أن تبوأت الحركة الإسلامية السلطة، فقد عجزت عن تطبيق اقتصاد إسلامي يستمد جذوره من العدالة الإسلامية.

لقد احتل التشريع الإسلامي التقليدي مكان الصدارة، وهو ما أفضى إليه بشكل سافر التأويل الحرفي، بشكل مبتسر، والبحث عن الأصالة الثقافية. إذ أنه يعطي الامتياز لما هو ذاتي وفرداني. فلم تقتصر على مباركة السياسات المتوجهة نحو السوق، بل ذهبت إلى حد تشجيع تجار "البزار" وكذا الرأسمالية غير المنتجة والقائمة على المضاربات، وذلك على حساب العصرنة والتصنيع والرفاه الاجتماعي.

لقد كشف المحافظون عن عجزهم عن حل المعضلات السوسيواقتصادية التي تميز العالم الثالث، وهو عجز يفوق عجز الأنظمة العلمانية التي سخروا منها. فقد سقطوا في نفس الإغراءات التي سقطت فيها النخب العلمانية، حيث دخلوا هم أنفسهم إلى عالم الأعمال والتجارة. فرأسماليتهم - الناتجة عن تحويل المؤسسات الخيرية الكبرى الناتجة عن مصادرة ممتلكات الشاه إلى شركات عظمى ذات النفع- هي أيضا فاسدة وغير ذات فائدة ومتوقفة على مساعدة الدولة، كما هو حال أية رأسمالية أخرى.

هناك شيئان اثنان يكتسيان، بالفعل، صبغة إسلامية لنظام حاول عبثا أن يؤسلم كل شيء بدءًا من قانون الشغل وانتهاء بالمناهج المدرسية.

- أولا: الاعتزاز بالرموز والطقوس الدينية، والتفسير الرجعي للقانون الجنائي والأحوال الشخصية وفرض احترام المظاهر العامة وعلى رأسها الحجاب.

- ثانيا: الحرص على التدقيق في الكفاءات الدينية للمسؤولين في المناصب الحساسة بالمؤسسات الهامة.

إن التوفيق بين هذين الأمرين دفع الكثير من الناس، ليس ليقفوا ضد هؤلاء المحافظين فحسب بل إلى درجة الوقوف ضد الإسلام نفسه. وتظهر المؤشرات في كل مكان، من انخفاض نسبة الإقبال على المدارس الدينية إلى عودة الآباء لاختيار أسماء أبنائهم من بين الأسماء الفارسية لما قبل الإسلام.

وإذا كان الإيرانيون يبحثون عن الأصالة، فقد باتوا يجدونها في القومية الفارسية أكثر مما يجدونها في الإسلام.

وقد أكد عبد الله نوري، وزير الداخلية لخاتمي عند مثوله أمام محكمة دينية خاصة، قضت بحبسه لمدة خمس سنوات نافذة، بتهمة المساس بالإسلام، على أن "الاستخفاف بالدين أصبح متزايدا"، في حين نلمس العكس لدى تركيا العلمانية.

ونجد أن الحركة الإسلامية في البلدان التي تمثل فيها قوة معارضة فقط، أخذت تفقد من تأثيرها. فبقدر ما يكون النظام استبداديا بقدر ما تتأجج

الحركة الإسلامية، وبقدر ما يتم، أيضا، محقها في الخفاء. وهكذا تمت تصفية 20 000 في مدينة حماة السورية، معقل الإخوان المسلمين الذين ثاروا ضد حافظ الأسد سنة 1981.

وفي مستهل الثمانينات، حينما انتفض الشيعة ضد صدام حسين، لم يتم التلميح إلى ذلك إلا بشكل خجول. وقد جاء دور مصر والجزائر في السنوات الأخيرة، ليحملا وطأة التحدي الإسلامي المستمر. وفي الأردن والكويت حيث يساند الإسلاميون الأنظمة الملكية، نجد أن هؤلاء ما زالوا يحافظون على عدد كبير من المقاعد البرلمانية. وأما في تونس، فإن زين العابدين بن علي عمل على إقصاء حتى الحركة الإسلامية الليبرالية نسبيا. ونجد أن تركيا، وهي البلد الأكثر ديموقراطية في الشرق الأوسط، تقدم على خرق قوانينها باستبعادها للإسلاميين من السلطة، رغم أنهم وصلوا إليها بكيفية مشروعة. وفي باكستان وجد الإسلاميون منفذا للدخول في مسلسل سياسي مشروع، بمزيج بين الشعور الديني العميق واحترام المؤسسات الديموقراطية الموروثة عن الاستعمار البريطاني، خلال الفترات الفاصلة بين الانقلابات العسكرية، غير أن السبب في اندحار الإسلاميين لا يتمثل فقط في اضطهاد الدولة لهم.

إن الحركة الإسلامية في تقهقر، وهذا التقهقر إنما يعود إلى مواطن ضعف كامنة فيها وإلى جانب اضطهاد الدولة لها. فحتى عندما وصلت إلى قمة نجاحها، فإنها لم تجد البتة سندا شعبيا مطلقا. أو حينما تحرز الحركة الإسلامية على فوز في انتخابات حرة ونزيهة، فإن حظها من الأصوات لا يصل إلى

الأغلبية الساحقة. وعلى سبيل المثال، في الجزائر، إبان اقتراع 1992 الـــذي ألغيت نتائجه لتسفر عن حرب أهلية، لم يتمكن الإسلاميون من الحصول سوى على 3،25 مليون صوت من أصل 13 مليون ناخب.

ونكاد نجد نفس النمط في كل مكان حيث إن الحركة تحرز في البدايــة على مكاسب هامة ثم يلي ذلك تراجع مستمر في الانتخابات الموالية. وهـــذا الانخفاض المتزايد في الشعبية يرجع سببه إلى الكيفية التي تقود بهـــا الحركـــة الإسلامية صراعها عندما تكون في المعارضة، بما يتسبب فيه "البلاشفة" مـــن فقدان المصداقية للحركة ككل. وباعتمادها دائما على الآيات القرآنية للجهاد، تظل الحركة دائما تنزع إلى الانجذاب نحو الأشكال الأكثر غلوا.

وهكذا اقترفت أقصى البشاعات، من تقتيل السياح في الأقصر (مصـــر 1998) إلى تذبيح جماعي همجي بالجزائر. وكما جاء في رسالة إلى جريـــدة الأهرام بعد حادث الأقصر: "إذا كان هذا هو ما يفعلونه من أجل الوصول إلى السلطة فماذا سيفعلون عندما يصلون إليها ؟ ".

* وتحظى كل معارضة على امتياز أخلاقي كامن في ذاتها بالمقارنة مـــع السلطة القائمة، غير أن أي معارضة تعبر عن نفسها عبر لغة دينية تتوفر علـــى امتياز إضافي لكونها تستطيع تقديم صورة نقية عن ذاتها وصورة غير ورعة عـــن خصومها. وهو امتياز قد يجعلها بشكل خاص عرضة في النهايـــة، لأن تتـــهم بالنفاق.

قد يربح الإخوان المسلمون سياسيا من أعمال البر التي يقومون بها وسط الأحياء الفقيرة في القاهرة، فقد اتضح للكثير من المصريين أنه، بمجرد اعتلائهم السلطة، على غرار الفقهاء الإيرانيين، سيخذلون قواعدهم السوسيو اقتصادية.

إن دعوة الرجوع إلى تطبيق الشريعة الإسلامية يعد مطلبا مشتركا تنادي به جميع المعارضات الإسلامية أينما وجدت، غير أنه إذا كانت الشريعة الاسلامية، كما يدعون، تعكس الجوهر الثابت المقنن للإسلام والعمدة الأساسية للعدالة، فإن سلوكهم يتنافى مع ذلك.

ويقتصرون، تقريبا وبشكل قار، اعتمادا على تأويل يميل نحو البسلطة، على التشديد على تلك الشعائر والمحرمات التي يأمر بها القرآن (بخصوص الخمر، واللباس، وقانون الأحوال الشخصية) والتي تكون قابلة للتطبيق بكيفية آلية ولكنها فارغة من الناحية الأخلاقية. وبشكل قار أيضا، نجد أن تصورهم للتقوى هو أن يكونوا أكثر تطرفا من الوسط الاجتماعي الذي يعملون داخله.

وهكذا أراد الإسلاميون في الكويت تأسيس شرطة دينية، على غرار السعودية، في كل حي، بقصد مراقبة المواطنين وقطع أيدي اللصوص ومنع الاختلاط بين الجنسين ومعاقبة الناس على تناول الخمر ولو في عقر ديارهم. وبهذا السلوك المبالغ فيه نفروا الكثير ممن كان من الممكن استقطابهم.

هذه الحركة الشاملة التي كانت تسعى إلى إصلاح الأخرين، أصبحت في حاجة، هي الأخرى، إلى إجراء إصلاحات على ذاتها. وبدون هذه الإصلاحات فإنها كحركة إسلامية في السلطة ستدمر نفسها، وكحركة في

المعارضة لن تصل البتة إلى السلطة. وهذه حقيقة يعترف بها الإسلاميون المتنورون.

كما يعترف هؤلاء، أكثر فأكثر، بالأهمية الحيوية للديموقراطية التي ابتدأت الحركة الإسلامية برفضها كليا اعتمادا على أصولها المرجعية والنصية.

ومن البين أنه من الصعوبة بمكان أن تخضع النصوص الأصلية للنقد على غرار ما أجراه العلماء المسيحيون على الإنجيل.

وإذا لم يقتنع الإسلاميون بهذه الضرورة، فإنهم لن يقبلوا أبدا القيم الكونية العصرية الحديثة التي تقوم على العقل وحده.

وحتى إذا قبل الإسلاميون، بالفعل، هذه القيم الكونية، فإنهم دوما يبحثون عن مشروعيتها من خلال القرآن. وهو ما يتوفقون دائما في تحقيقه، إن أرادوا ذلك فعلا، كما عبر عنه العلماني حسين أمين بقوله: "إنهم ينتقون ويختارون ما يريدون".

بيد أن الانشغال العميق بالديموقراطية وما يتصل بها من قيم التعددية وحقوق الإنسان والتسامح الديني والمساواة بين الجنسين أخذ يتقوى شيئا فشيئا في أغلب البلدان الإسلامية، في ما عدا بعض الاستثناءات، مثل طالبان وامتداداتها في الباكستان وآسيا الوسطى.

ونجد هذا التطور في التفكير بالخصوص، لدى جيل الشباب الصاعد للحركة الإسلامية، حيث أن الشباب المنتمي للاتجاه الغالب للإخوان المسلمين، في مصر، أحدث قطيعة مع الزعماء التقليديين بإقدامه على محاولة تأسيس

حزب خاص به. ونجد، بالمثل، انشقاقا مماثلا حصل بتركيا من طرف الإسلاميين الشباب.

وعلى العموم، فبقدر ما يكون النظام الذي تنشط داخله الحركة الإسلامية ديموقراطيا، بقدر ما تكون الحركة ذاتها بدورها ديموقراطية وأكثر استعدادا للتضحية بصفائها الإيديولوجي، استجابة لمستلزمات الوصول إلى السلطة، واقتصار معتقدها الأصلي، المتمثل في سيادة الله على شؤون عباده، إلى مجرد تصور ميتافيزيقي خالص.

وأكبر عائق هنا يرجع سببه إلى طبيعة الأنظمة السياسية. فكلما برزت الحركة الإسلامية كقوة منافسة، لا نجد نظاما واحدا، وحتى الأكثر ديموقراطية، يسمح للديموقراطية أن تأخذ مجراها الطبيعي، دون أية عراقيل. فهذه الأنظمة تتهم الإسلاميين بأنهم سيدمرون الديموقراطية بمجرد اعتلائهم السلطة بواسطتها، غير أنه في الواقع نجد أن تلك الأنظمة نفسها هي التي تقوم تماما بذلك، قبل أن تتيح أي فرصة للإسلاميين. وخير مثال على ذلك هي الجزائر وتركيا.

قد لا تكون الأنظمة المحلية أو الأجنبية هي التي خلقت الخطر الإسلامي الكبير، ولكن ما لاحت في الأفق أخطار أخرى -كاليسار المصري بالنسبة لأنوار السادات، والغزو الروسي لأفغانستان بالنسبة للولايات المتحدة والعربية السعودية وباكستان، والأكراد بالنسبة لتركيا، ومنظمة التحرير الفلسطينية بالنسبة لإسرائيل- حتى شجعت هذه الأنظمة واختارت بأجمعها أعنف الحركات الإسلامية وأكثرها تعصبا.

من المؤكد أنها فعلا خلقت أو فشلت في تصحيح المحيط الذي نشأت وازدهرت فيه الحركة الإسلامية، ذلك المحيط الذي اتسم بدرجات متفاوتة تارة بالقمع والطغيان وتارة بالاستغلال العرقي والعشائري والطائفي، وتارة أخرى بالفساد والمحسوبية والتفاوتات الفاحشة. وباختصار، يمكن القول أنه اتسم بالأضرار الفادحة التي نجمت عن سوء حكم تلك الأنظمة.

ومن خلال المشهد السياسي المرعب الذي توجد عليه مراكز الحركة الإسلامية اليوم، نرى أن التغيير، متى كتب له أن يقع، نادرا ما سيكون تغييرا نحو ما هو أفضل.

والآن هل يمكن أن نعتبر إيران مهيأة لتشكل استثناء ذا أهمية قصوى ؟ إن انتخاباتها التشريعية قد تبشر، بكيفية سلمية ودستورية، بأكبر تحول عميق في طبيعة النظام الحاكم منذ الثورة. وإذا ما حققت الانتخابات هذا الهدف، فإن الجمهورية ستبقى على تسمية نفسها بالجمهورية الإسلامية. وعلى أية حال، فإسلاميوها هم الذين سيقودون التغيير، غير أنه من الناحية الإيديولوجية والمؤسساتية - مع انتصار سيادة الشعب على المحافظين المتشددين ومع بروز برلمان إصلاحي - سيكون التغيير من العمق بحيث ستكون أول دولة إسلامية في العالم تشق طريقها نحو الديموقراطية .

وعندما ستتحلل الجمهورية من تلقاء ذاتها، وسيصبح، نظام الحكم الديني الذي أسسه الخميني في نهاية المطاف، نموذجا للعالم الإسلامي لم يكن يتصوره أبدا.

الفهرس

هذا الكتاب

علام تنطوي الحركة الإسلامية؟ أهي نزعة ماضوية؟ أهي حركة إصلاحية؟ أفلا تحمل في طياتها جوانب من هواجس الحركة الوطنية وتحاول أن تجيب عنها بالرجوع إلى الذات، والاستمساك بالهوية الثقافية؟ هل الخطاب الإسلامي على طرفي نقيض والحداثة أم هو محاولة لتحقيقها خارج قوالب التبعية؟ هل هو خطاب قائم الذات أم هو تعبير خفي عن إخفاق الدولة الوطنية ليس إلا ؟

يطرح هذا الكتاب هذه الأسئلة الكبرى التي تعتور المجتمعات الإسلامية ويسعى أن يستجلي بواطن الظاهرة الإسلامية من خلال دراسات باحثين مرموقين من كبريات الجامعات العالمية، دون أن يكون مرجعا للباحثين والمختصين وحدهم، إذ يجد الجمهور العريض ضالته لراهنية الأسئلة التي يطرحها الواقع، وعمق التحليل الذي يعرضه الكتاب.

35 د.